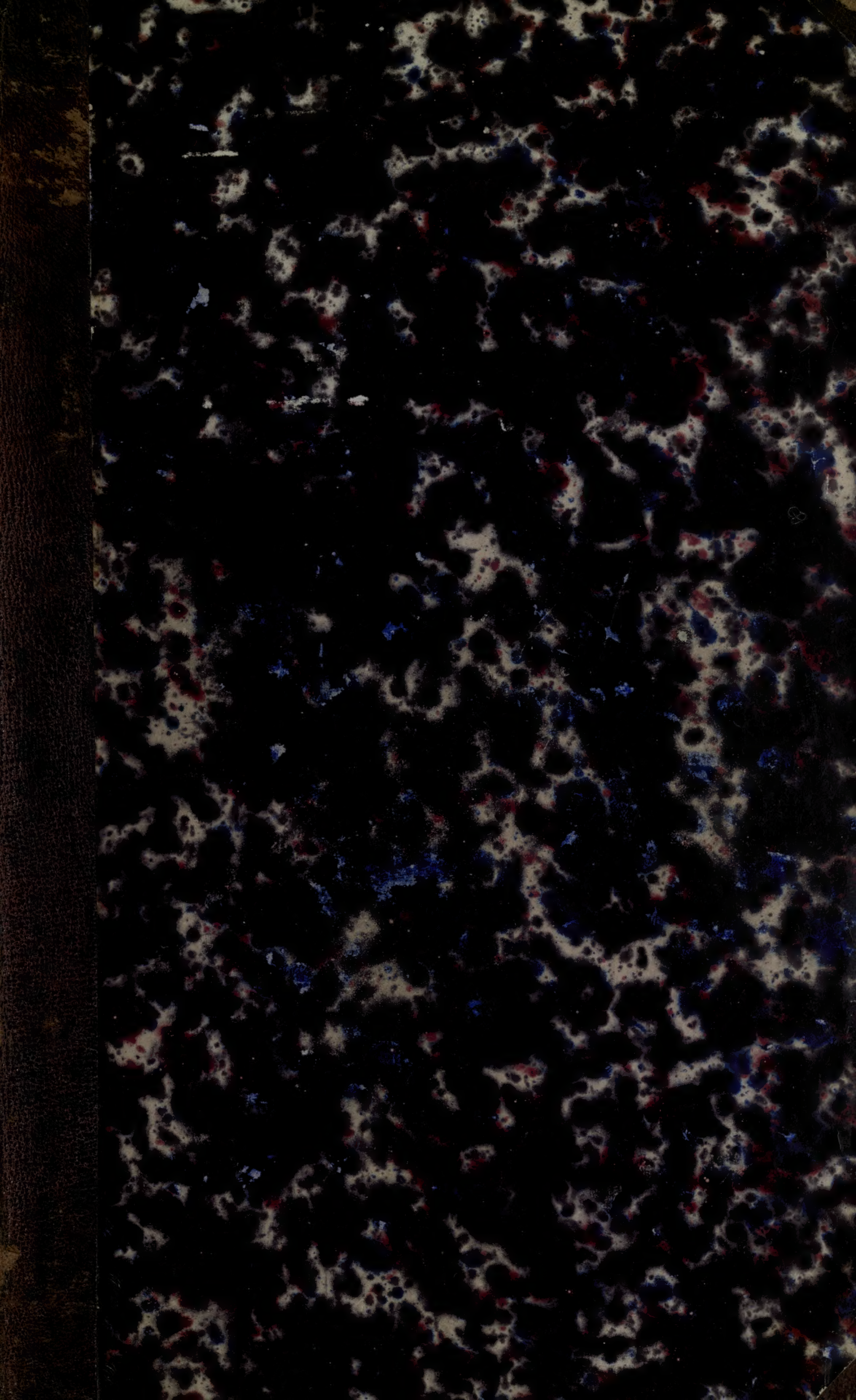


Lehrbuch

der

katholischen Moral

von

Dr. Konrad Martin,

Bischof von Paderborn.

Vierte, vermehrte und verbesserte Auflage.

Mainz,

Verlag von Franz Kirchheim.

1859.

Mainz,
Druck von F. Kupferberg.

Vorrede zur ersten Auflage.

Wohl nicht mit Unrecht hat man das vorige Jahrhundert das selbstkluge genannt, indem es sich auf eine gewisse klare Verständigkeit sehr viel einbildete und Alles nach einem einmal gegebenen Maßstabe abzumessen sich gewöhnte. Zweifelsucht und entscheidendes Absprechen wechselten mit einander ab, um eine und dieselbe Wirkung hervorzubringen: eine dünkelhafte Selbstgenügsamkeit und ein Ablehnen alles Dessen, was sich nicht sogleich erreichen noch überschauen ließ. Die Nachwirkungen dieses Zeitgeistes machen sich hier und da auch jetzt noch bemerklich; doch nimmt man mit Freuden wahr, daß eine billigere Denkweise sich immer mehr Bahn bricht.

Diesem Zeitcharakter entsprechend und theilweise dadurch entschuldigt war die Behandlungsweise der theologischen Wissenschaften; namentlich aber zeigte sich dieser gegen die Autorität anstrebende, protestirende, revolutionäre Sinn bei Behandlung der Moral, indem man hier noch entschiedener, als bei den anderen Disciplinen mit der theologischen Vergangenheit abbrach, deren Leistungen entweder höchst geringschätzig behandelnd oder sie unbekümmert ganz bei Seite legend. Daß man die alten scholastischen Formen nicht mehr genügend fand, hätte keinen Tadel

verdient; jede Zeit hat ihre besonderen Rechte und neue Angriffe fordern eine neue Art der Gegenwehr. Aber mit den alten und veralteten Formen streifte man auch den Inhalt weg, den sie, vielleicht nicht geschickt genug, in sich faßten, und mit manchem abgenutzten Geräthe warf man zugleich dasjenige Material fort, das dem neuen Baue zur letzten besten Zierde gereicht hätte. Ja es ward nach und nach förmlich zum guten Tone, das Zeitalter der Scholastik sich als eine Art ägyptischer Finsterniß vorzustellen, in welcher Herabwürdigung natürlich Diejenigen am wenigsten Maß zu halten wußten, welche mit dem Gegenstande am meisten unbekannt waren und vielleicht nie einen Scholastiker gelesen hatten. Eine solche Undankbarkeit gegen redliche Bemühungen der Vorzeit, eine solche Mißachtung aller Resultate geschichtlicher Entwickelungen und ein vornehmes sich auf sich selbst Stellen hat noch immer böse Früchte getragen. Eine schlimmere Wendung nahm aber der Gang unserer Wissenschaft noch dadurch, daß man, geblendet durch den trüglichen Schimmer der auftauchenden Zeitphilosophien, sich nach und nach selbst über Grund und Boden täuschte, auf dem dieselbe aufzuführen sei. Denn indem man mit den gedachten philosophischen Systemen, welche ihrem innersten Wesen nach ohnehin mit der Offenbarung im schroffen Widerspruche standen, rechts und links anknüpfte und deren von vornherein als richtig angenommene Principien zum Aufbaue der christlichen Moral verwendete, verlieh man dieser nicht etwa nur einen äußeren philosophischen Zuschnitt, sondern man verwandelte sie ganz in Philosophie, in sogenannte Moralphilosophie nämlich, als solche durch die eingestreuten Bibelstellen und Aussprüche der heiligen Väter nur wie durch einen schwachen, leichten Flór verhüllt. An die Stelle der ewigen Gesetze des Evangeliums traten jetzt die Befehle der selbsteigenen Vernunft, an die Stelle klarer Entscheidungen der Kirche traten die Aussprüche des sogenannten gesunden

Menschenverstandes, mit einem Worte, die christliche Moral verlor ihre Heiligkeit und ihr Geheimnißvolles, ihre Sicherheit und Würde. Die Nothwendigkeit, die christliche Moral aus dieser Bevormundung eines philosophischen Rationalismus zu befreien, ward schon längst anerkannt; auch sind in dieser Absicht bereits verschiedene Versuche unternommen worden, und mit der Herausgabe vorliegenden Lehrbuches bezwecken wir, uns diesen besseren Erscheinungen anzuschließen, und den angebahnten Weg nach Kräften weiter zu verfolgen und durchzuführen. Bei dem eingenommenen christlich-kirchlichen Standpunkte verstand es sich von selbst, daß wir für nothwendig erachteten, dem Ueberlieferten das gebührende Recht einzuräumen und an die Resultate früherer Bemühungen wieder anzuknüpfen. Reiche Ausbeute fanden wir namentlich bei Thomas, dessen Verdienste um die theologische Wissenschaft in neuerer Zeit wieder in ihrem ganzen Werthe glänzen. Auch die alten Casuisten wurden benutzt, doch mit Maß und so, daß die casuistischen Entscheidungen stets auf höhere leitende Grundsätze zurückgeführt wurden.

Was die sonstige Einrichtung des Werkes betrifft, so findet diese wohl ihre Rechtfertigung in der Bestimmung desselben, academischen Vorträgen zu Grunde gelegt zu werden und zu einem übersichtlichen Studium der Moral zu dienen. Hochklingender Phrasen, womit oft nur die innere Unklarheit und Leerheit verdeckt werden soll, haben wir uns enthalten. Auch sogenannt Erbauliches wird man in diesem Lehrbuche vergebens suchen; die Darstellung der kirchlichen Lehren betrachten wir als Selbstzweck, überzeugt, daß diese im Großen und Ganzen wohl auch etwas Erbauliches haben. Bei der Anordnung, welche bei dieser Wissenschaft besonderen Schwierigkeiten unterliegt, gingen wir von dem Grundsatze aus, daß die einfachste und natürlichste die beste sei. In wie weit aber die von uns getroffene auf diesen Vorzug Anspruch machen dürfe, muß fremdem Urtheile anheimgegeben werden.

Als Anhang haben wir eine Sammlung der kirchlich condemnirten Moralsätze beigefügt, indem wir glaubten, dadurch Vielen unserer Leser einen angenehmen Dienst zu erweisen. Hier und da eingeschlichene Druckfehler wird der Leser selbst leicht bemerken und sie durch die Entfernung des Druckortes geneigtest entschuldigen.

Mögen die Freunde, was wir ihnen hier darbringen, sich freundlich gefallen lassen; möge Derjenige, ohne den Alles eitel ist, unsere geringe Arbeit segnen.

Bonn, am Feste Mariä Heimsuchung 1849.

Der Verfasser.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Die Vorneigung für die positive Richtung in Behandlung unserer Wissenschaft wächst, man möchte sagen, zusehends. Durchaus dringt man wieder auf die vollste Anerkennung des Ueberlieferten und an die Auctorität der heiligen Väter und der großen mittelalterlichen Theologen lehnt man sich jetzt mit eben so viel Treue an, als man ihr ehemals so recht geflissentlich auszuweichen suchte. In diese vorwaltende Zeitrichtung fördernd einzugreifen, war dieses Lehrbuch gleich anfänglich bestimmt, als es vor ungefähr zwei Jahren zuerst an's Licht trat; durch die größere Bekanntschaft aber, die ich seitdem mit der Scholastik gemacht, glaube ich mich nun in den Stand gesetzt, dem Buche bei Gelegenheit dieser seiner zweiten Auflage eine seiner ursprünglichen Bestimmung mehr entsprechende Gestalt zu verleihen. Die vorgenommenen Veränderungen einzeln namhaft zu machen, würde hier zu weit führen und wird man bei näherer Durchsicht von selbst die Ueberzeugung gewinnen, daß es im eigentlichen Sinne ganz umgearbeitet worden ist. Einige Abschnitte wurden ganz neu hinzugefügt (vergl. unter anderen §§. 269; 270; 112; 113; 114; 115; 116; 117; 118.); andere wurden beträchtlich erweitert und ward namentlich im Interesse der praktischen Brauchbarkeit des Buches dem casuistischen Elemente eine größere Ausdehnung vergönnt. Plan und Anordnung sind im Ganzen unverändert geblieben. In Behandlung der einzelnen Materien habe ich mich jetzt noch weit mehr, als in der ersten Auflage, an den heil. Thomas angeschlossen. In der Lehre vom Gewissen bin ich hauptsächlich Bardus, Neesen, Antoine gefolgt; in der Lehre von der Freiheit dem großen Bossuet; in der

Lehre von den drei göttlichen Tugenden ist sehr stark benutzt worden das unschätzbare Werk von Suarez: de triplici virtute theologica; die Lehre vom Gelübde und Eide ist nach Billuart; die Lehre von den Contracten nach Antoine bearbeitet worden. Um den Text nicht so oft zu unterbrechen, habe ich die den genannten Theologen entnommenen Stellen nicht immer wörtlich citirt; aber im ganzen Werke kommt wohl nicht Eine Lehransicht, nicht Eine Entscheidung vor, für die ich nicht das Ansehen irgend eines von der Kirche besonders geschätzten älteren Lehrers anrufen könnte; was ich hier ausdrücklich zur Beruhigung derjenigen meiner Leser bemerke, welche, wie billig, in einem Lehrbuche der katholischen Moral mehr erwarten, als bloße subjective Ansichten. Sollte gleichwohl in diesem oder jenem Punkte das Richtige verfehlt worden sein, so unterwerfe ich mich wegen dessen von vornherein ganz unbedingt dem Richterstuhle der Kirche. Nur in ihrem Dienste wollte ich arbeiten; und Dasjenige wünsche ich ungeschrieben, wozu sie nicht ihr Amen sagt.

Bonn, am Feste des heil. Laurentius 1851.

Der Verfasser.

Vorrede zur dritten Auflage.

Für die freundliche Aufnahme dieses Lehrbuches, wodurch jetzt eine dritte Auflage nothwendig geworden ist, glaubte ich mich nicht besser erkenntlich zeigen zu können, als indem ich es bei dieser Gelegenheit mit allen den Resultaten bereicherte, welche ich mittlerweile durch eifrig fortgesetzte berufsmäßige Studien auf diesem Gebiete mir zu eigen gemacht hatte. In besonders reichlichem Maße sind diese dem ersten oder allgemeinen Theile zu gute gekommen. Man wird hier gänzlich umgearbeitet oder doch sehr verbessert finden unter Anderem: die Lehre von dem höchsten Princip des sittlich Guten (§§. 11. u. 12.); desgleichen die Lehre vom menschlichen Gesetze, wo ganz neu aufgenommen sind der für die Casuistik so wichtige §. 24. über die Entscheidung zweifelhafter Verbindlichkeitsfälle, und §. 26., welcher über die Erfordernisse zur Erfüllung des menschlichen Gesetzes handelt; so wie auch der über die Pönal-Gesetze sich verbreitende §. 25. theils berichtigt, theils bereichert worden ist. In der Lehre von den Räthen sind neu hinzugekommen die zusätzlichen Bestimmungen im §. 36. Die wichtigste Veränderung in der Lehre vom Gewissen betrifft das System des heil. Liguori, welches mir, je mehr ich ihm Nachdenken und Prüfung widmete, in einem um so günstigeren Lichte erschien, so daß ich die früheren ebenfalls getheilten Bedenken, die gegen den Aequiprobabilismus sind erhoben worden, jetzt als unhaltbar glaubte aufgeben zu müssen.

Ebenfalls wollen für Bereicherungen angesehen sein die §§. 76; 81. und 108; wo die daselbst behandelten Materien mitunter in ein ganz neues Licht getreten sind.

Wenn übrigens der meiste Fleiß auf Umarbeitung des ersten Theiles verwendet wurde, so ist doch auch der zweite nicht leer ausgegangen. Ganz neu aufgenommen wurde hier unter Anderem

die Lehre von den vier Cardinal-Tugenden (§§. 189., 190., 191. und 192.). Auch erhielt einen wesentlichen Zuwachs die Lehre von den heiligen Sacramenten durch die genauere Bestimmung der Erforderniße zur Gültigkeit ihrer Verwaltung (§. 238.), ein Punkt, welcher von großer practischer Wichtigkeit ist. Desgleichen wurden ansehnlich bereichert die Abschnitte von der Heiligung der Sonn- und Festtage; vom Fasten, von der Restitution, wo namentlich den Forderungen der Casuistik mehr Rechnung getragen wurde.

Außerdem wird man im Einzelnen sehr Vieles genauer bestimmt und klarer dargestellt finden, so daß wohl wenige Abschnitte sein dürften, wo nicht Spuren einer verbessernden Hand sich zeigten. Durchaus aber war ich bemüht, den positiven kirchlichen Charakter des Buches in dieser seiner neuen Gestalt noch schärfer hervortreten zu lassen, als es in den früheren Auflagen geschehen ist. Während man in der Jugend in dunkler Selbstüberschätzung nur allzu geneigt ist, sich auf seine eigene Füße zu stellen, lernt man mit den fortschreitenden Jahren immer mehr die Auctorität schätzen, und auf einem Gebiete, wo Jeder sich befugt glaubt, zu meinen und wieder zu meinen, und die Ansichten einander so sehr durchkreuzen, erscheint sie gerade am meisten unentbehrlich. Eine heiligere und sicherere Auctorität als die Kirche gibt es nun aber einmal für den Katholiken nicht. Was in der theologischen Wissenschaft nicht mit ihrem Stempel bezeichnet ist, wird, wie es der Tag bringt, der Tag wieder zerstören, und ein wahrer Gewinn wird sich für die Wissenschaft immer nur da zeigen, wo man Hand in Hand mit ihr geht. Diese Ueberzeugung bricht sich immer mehr Bahn, und wie sehr auch eine entgegengesetzte Richtung sich anstrengen mag, Raum zu gewinnen: der Tag ist angebrochen und man wird die Läden nicht wieder zumachen.

Bonn, am Aschermittwoch 1855.

Der Verfasser.

Vorrede zur vierten Auflage.

Bei Gelegenheit der neuen Auflage dieses Lehrbuches kann ich für die günstige Aufnahme, dessen sich dasselbe fortwährend zu erfreuen hatte, nur meinen verbindlichen Dank wiederholen. Gern hätte ich diesen Dank dadurch bethätigt, daß ich auf die Vervollkommnung des Buches selbst neuen Fleiß verwendet. Aber theils fehlte es mir bei den Sorgen und Arbeiten meines gegenwärtigen Amtes hiefür an Zeit und Muße, theils schienen mir auch wesentliche Verbesserungen kein dringendes Bedürfniß. Mit einer nahmhaften Bereicherung ist nur der §. 135. ausgestattet worden, während man sich im Uebrigen darauf beschränkt hat, dem Ausdrucke hier und da mehr Präcision zu verleihen.

Möge denn das Buch auch in seiner gegenwärtigen Auflage fortwährend mitwirken zur Belebung des Studiums der heiligen Wissenschaft und unter dem Segen Gottes fördern helfen die Zwecke der Kirche, in deren Dienste es abgefaßt wurde!

Paderborn, in der Octav des Festes Epiphaniä 1859.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Erster Abschnitt.

Von den drei theologischen Tugenden im Allgemeinen.

Zweiter Abschnitt.

Von den drei theologischen Tugenden insbesondere

und zwar erstens:

Von der theologischen Tugend des Glaubens.

Gegensätze gegen den Glauben.

Dritter Abschnitt.

Von der theologischen Tugend der Hoffnung.

Verhältniß der theologischen Hoffnung zu den beiden anderen theologischen Tugenden.

Gegensätze gegen die theologische Hoffnung.

Seite

Vierter Abschnitt.

Von der theologischen Tugend der Liebe.

Fünfter Abschnitt.

Von den die theologischen Tugenden bedingenden oder durch sie bedingten sogenannten Moral-Tugenden.

Seite

Erstes Hauptstück.

Einleitung.

§. 1.

Begriff der katholischen Moral.

1. Moral bezeichnet in seiner nächsten Wortbedeutung die Wissenschaft von den Sitten oder die Wissenschaft vom sittlichen Leben. Das sittliche Leben besteht in der Erstrebung unseres letzten Zieles. Unser letztes Ziel ist die vollkommene Vereinigung mit Gott, dem höchsten Gute. Die vollkommene Vereinigung mit Gott, vera et perfecta beatitudo, wie sie der heil. Thomas nennt, ist erreichbar erst im künftigen Leben; das gegenwärtige Leben aber ist die nothwendige Vorstufe zum künftigen, und es kann die Vereinigung mit Gott jenseits nicht vollendet werden, wenn sie nicht hier bereits angeknüpft wird. Wir können daher auch sagen: die Moral sei die Wissenschaft vom gottvereinigten Leben; sie lehrt, wie der Mensch die Vereinigung mit Gott hienieden anknüpfe und möglichst vervollkommene, damit sie sich jenseits vollenden könne. Genauer als Moral wäre die Bezeichnung Moraltheologie.

2. Der Zusatz: katholisch charakterisirt das sittliche Leben, welches wissenschaftlich beschrieben werden soll, als ein christlich kirchliches Leben. Es hat nämlich Christus, der Sohn Gottes, genau uns vorgezeichnet, wie das sittliche Leben eingerichtet werden solle, um ein wahrhaft gottvereinigtes zu sein; und zwar hat er uns dieses nicht blos lehrend vorgezeichnet, er hat das Musterbild eines wahrhaft gottvereinigten Lebens in seinem eigenen Leben rein und vollkommen ausgedrückt. Die Kirche aber ist die Trägerin seiner Lehre und die Deuterin seines Lebens; daher man auch sagen kann: die katholische Moral sei die Wissenschaft, welche lehrt, wie das sittliche Leben eingerichtet werden solle nach der Lehre und dem Beispiele Jesu Christi, vollständig und unfehlbar aufbewahrt und erklärt durch die Kirche.

3. Die Moral selbst theilte man häufig wieder ein in die Ethik und Ascetik und verstand unter der ersteren die christliche Tugend-,

unter der letzteren die christliche Tugendmittellehre[1]). Diese Trennung und abgesonderte Behandlung der Ethik und Ascetik möchte jedoch schon deshalb unzulässig erscheinen, weil die Tugend in der Wirklichkeit nicht besteht, wenn nicht auch die rechten Tugendmittel angewendet werden. Die Anwendung der rechten Tugendmittel fällt mithin in den Kreis des sittlich Guten selbst hinein, so wie umgekehrt eine jede sittlich gute Handlung wieder Mittel zu andern sittlich guten Handlungen, eine jede Tugend Mittel zu anderen Tugenden ist. Durch Lieben lerne ich lieben; durch Gebet lerne ich beten; durch Demuth werde ich demüthiger; durch Geduld geduldiger; durch Sanftmuth sanftmüthiger. Eine genaue Abgrenzung zwischen Ethik und Ascetik ist daher nicht wohl thunlich und der Versuch einer solchen führte zu mannichfaltigen Inconvenienzen und konnte für die Sache selbst nur von Nachtheil sein[2]).

§. 2.

Verhältniß der Moral zur Dogmatik.

1. Unter den verschiedenen theologischen Disciplinen steht der Moral am nächsten die Dogmatik. Beide sind Zweige der systematischen Theologie. Die Theologie ist die Wissenschaft von Gott; und zwar lehrt sie uns Gott erkennen, einerseits in wiefern er ist das höchste, vollkommenste Wesen, welches den Grund seines Daseins in sich selbst hat, und der Grund aller Dinge außer ihm ist, anderseits in wiefern er ist das Ziel aller Dinge, und das Ziel des Menschen insbesondere. In wiefern nun die Theologie uns Gott erkennen lehrt als das Wesen, das den Grund seines Daseins in sich selbst hat und der erste Grund aller Dinge außer ihm ist, in wiefern er Alles außer sich hervorgebracht hat, Alles erhält, ordnet und seiner Bestimmung entgegenführt: wird sie Dogmatik genannt; in wiefern sie uns Gott erkennen lehrt als das letzte Ziel aller Dinge, ins-

---

1) Ascetik (ἀσκητική), d. i. Uebungslehre, hieß bei den Alten die Anleitung des Athleten zum Kampfe, und da das christliche Leben ebenfalls unter dem Gesichtspunkte eines fortgesetzten Kampfes betrachtet werden kann, da die christliche Tugend nur durch Kampf gewonnen und nur durch fortgesetzten Kampf erhalten und vollendet wird, so war die Anwendung dieses Wortes in dem jetzt üblichen Sinne von selbst nahe gelegt.

2) Ganz treffend bemerkt Sailer, die Ascetik habe in ihrer Trennung von der Ethik für Manche nur noch die Bedeutung eines ehrbaren Gefäßes, worein man Alles, was lästig sei, wie Gebet, Besuch der Kirche, Empfang der h. Sacramente u. dgl., bequem hineinlegen und darin verbergen könne.

besondere als das letzte Ziel des Menschen, und zugleich die Art und Weise, wie wir dieses letzte Ziel erreichen können, wird sie Moraltheologie genannt. Beide Disciplinen beschäftigen sich also mit einem und demselben höchsten Gegenstande, mit Gott; die erstere beschäftigt sich mit Gott als dem ersten Grunde aller Dinge, und die letztere beschäftigt sich mit Gott als dem letzten Ziele aller Dinge.

2. In der heiligen Schrift sind die dogmatischen und ethischen Elemente der christlichen Heilslehre von einander noch nicht geschieden, sondern innig miteinander verflochten, in der Regel so, daß die letzteren aufgebauet erscheinen auf den ersteren. In dem Satze: „Ihr sollet heilig sein, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig," verhält sich die dogmatische Wahrheit: „ich, der Herr, euer Gott, bin heilig," zur sittlichen Aufforderung: „ihr sollt heilig sein," nur als deren nothwendige Stütze; das ausgelassene, beide Gedanken verbindende Mittelglied ist der Satz: der Mensch, nach Gottes Ebenbilde erschaffen, soll Gott ähnlich werden. Ebenso benehmen sich die Väter der ersten Jahrhunderte; wo sie sittliche Lehren vortragen, geschieht es gewöhnlich mit Anknüpfung an die entsprechenden dogmatischen Wahrheiten, welche jene stützen und tragen, und so versäumen sie auch nicht leicht, wo sie dogmatische Lehren behandeln, die entsprechenden sittlichen Lehren gleich beizufügen oder vielmehr sie als einfache Folgerungen daraus herzuleiten [1]).

3. Bei der engen Beziehung aber, in der diese beiden Disciplinen zu einander stehen, mußte es nahe liegen, auch beide miteinander in Eins zu verbinden und sie ungetrennt zu behandeln, was denn auch bis gegen Mitte des vorigen Jahrhunderts durchgehends der Fall war. Ihre in neueren Zeiten erfolgte Trennung lag freilich im Interesse der Wissenschaft, bei der überhaupt ohne Sonderung nicht leicht etwas auszurichten ist; gleichwohl läßt sich bei manchen Materien kaum vermeiden, aus der einen in die andere hinüberzugreifen und so wieder zu verbinden, was man getrennt hat.

---

1) In einem Sermo des heil. Leo de Epiphania (31. al. 30.) findet sich z. B. folgende Stelle: „Diligite castimoniae puritatem, quia Christus Virginitatis est filius. Abstinete vos a carnalibus desideriis, quae militant adversus animam, quemadmodum nos praesens beatus Apostolus suis, ut legimus, verbis hortatur: malitia parvuli estote, quia Dominus gloriae mortalium se conformavit infantiae. Sectamini humilitatem, quam Dei filius discipulos suos docere dignatus est. Induite vos virtutem patientiae, in qua animas vestras possitis acquirere; quoniam qui est cunctorum redemptio ipse est omnium fortitudo!"

§. 3.

Die christliche und die philosophische Moral.

Wünscht man zwischen der christlichen und philosophischen Moral einen Vergleich angestellt, so kann man unter der letzteren nicht etwa eine solche Moral verstanden wissen wollen, wie sie die Vernunft, auf sich selbst gestützt, allenfalls aufbauen könnte, wäre sie in Folge des Sündenfalls nicht geschwächt und würde sie von keinerlei Art Hindernissen von der ruhigen Bahn gelenkt, welche Gott, die ewige Vernunft, zur Erforschung der Wahrheit ihr vorgezeichnet hat; vielmehr kann man bei diesem Worte nur an eine solche Moral denken, wie sie durch die bisherigen philosophischen Systeme zur zeitlichen Erscheinung gelangt ist. Denn keineswegs kann es sich hier darum handeln, was die Vernunft überhaupt leisten würde, wären bestimmte Bedingungen vorhanden, die nicht vorhanden sind und niemals vorhanden sein werden, sondern nur darum kann es sich handeln, was die Vernunft unter den gegebenen Bedingungen wirklich geleistet hat. Bei einem solchen Vergleich der philosophischen Moralsysteme, die in der Zeit sich hervorgethan, müssen wir sodann in Absicht auf diejenigen, die nach dem Christenthum entstanden sind, wieder den Einfluß in Anschlag bringen, den dieses auf ihre Gestaltung selbst ausgeübt hat. Daß ein solcher Einfluß stattgefunden, läßt sich nicht läugnen; eine Bildung, die über das Ganze geht, muß nothwendig auch dem Einzelnen zu statten kommen, selbst wenn man nicht begreift, wie sie ihn berühren könne, gleichwie, um uns dieses Bildes zu bedienen, ein Barometer auch im verschlossensten Zimmer genau den Zustand der äußeren Luft andeutet.

Es genüge an diesem Orte, die hervorspringendsten und wichtigsten Unterschiede kurz zu bezeichnen [1]).

1. Das Christenthum stellt an die Spitze seiner sittlichen Forderungen die Wiedergeburt aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, indem es den Menschen als von Natur befleckt betrachtet. Hingegen ist in den bisher aufgestellten philosophischen Moralsystemen die erbsündliche Beflecktheit des Menschen entweder gar nicht anerkannt worden, oder, wo sie anerkannt ward, hat doch dieses Dogma auf ihre Ge-

1) Bekanntlich gibt es auch philosophische Systeme, von deren Standpunkten aus eine Sittenlehre ein pures Unding ist: es gehören dahin diejenigen Systeme, welche Gottes oder des Menschen Freiheit läugnen (die pantheistischen, fatalistischen mit ihren verschiedenen Arten und Unterarten), die jedoch, wie das sich von selbst versteht, hier gänzlich ausgeschlossen bleiben.

staltung keinen durchgreifenden Einfluß geübt. Hieraus aber ergeben sich Unterschiede von der größten Wichtigkeit. Die ganze Ansicht des sittlichen Lebens wird dadurch in wesentlichen Punkten verändert und Tugenden, denen das Christenthum den größten Werth beilegt, die es gebieterisch fordert, Demuth, Welt- und Selbstverläugnung und andere, die damit in näherer oder entfernterer Verbindung stehen, ruhen nicht mehr auf festem Grunde.

2. Die christliche Moral arbeitet auf die Vereinigung des Menschen mit Gott hin, welche sich hier auf Erden realisirt durch die drei göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe. Diese Tugenden aber keimen und blühen nicht auf irdischem Boden, sondern sie werden geheimnißvoll in uns gewirkt durch den heiligen Geist, der sie uns eingießt bei unserer Wiedergeburt. Der bloßen Vernunfterkenntniß sind diese tiefen verborgenen Gründe des sittlichen Lebens gar nicht zugänglich und somit ist die Seele des sittlichen Lebens eine ganz andere nach christlicher und eine ganz andere nach philosophischer Anschauung.

3. Während die sittlichen Forderungen des Christenthums zugleich ihre höhere Sanction in sich tragen und sich jedem Christen als unabweislich ankündigen, entbehren die sittlichen Vernunftlehren der nothwendigen objectiven Beglaubigung, und sie haben gerade nur so viel Geltung bei dem nicht philosophirenden Theile der Menschheit, als dieser guten Willen hat, in Dingen, die er nicht geprüft hat und nicht prüfen kann, der Einsicht Anderer sich unbedingt zu unterwerfen. Und selbst in diesem günstigeren Falle, wie leicht wankt nicht der Glaube an eine bloße menschliche Auctorität im heißen Drange der Versuchung? Ganz in demselben Sinne bemerkt schon Tertullian: es sei die Weisheit des Menschen ebenso unvollkommen, unserer Vernunft das wahre Gut zu entdecken, als seine Auctorität schwach sei, um unsern Glauben in Anspruch nehmen zu können[1]); jene lasse sich ebenso leicht selbst täuschen, als sie von Andern leicht verachtet werde[2]).

4. Die Motive, welche eine Sittenlehre geltend macht, kommen bei Bestimmung ihres Werthes fast ebenso sehr in Anschlag, als die Beschaffenheit ihres Sittengesetzes selbst; denn der vernünftige Mensch handelt nicht ohne Motive und er erfüllt daher auch ohne Motive das Sittengesetz nicht. Und hier zeigt sich ein neuer Unter-

1) Quanta est prudentia hominis ad demonstrandum, quid vere bonum? quanta auctoritas ad exigendum. Apolog. n. 45.

2) Tum illa falli facilis, quam ista contemni. Ibid.

schied zwischen der philosophischen und der christlichen Moral. Die Kantische Philosophie z. B. kennt kein höheres Motiv, als die Achtung vor dem abstracten Gesetze. Wird aber das Gesetz nicht als Ausfluß des persönlichen göttlichen Willens erkannt, so ist auch sein Anspruch auf Achtung, namentlich da, wo es mit den Forderungen der Sinnlichkeit in Conflict geräth, wenig gerechtfertigt. Warum soll ich einem Gesetze gehorsam sein, das mir eine so traurige Entsagung gebietet, und Triebe verläugnen, die im Wesen meiner Natur gleichfalls tief begründet scheinen? Man wird zwar erwiedern, die Vernunft verdamme jeden Ungehorsam gegen ihre Forderungen und strafe ihn mit der Strafe der Selbstverwerfung, was doch die Sinnlichkeit nicht gleichfalls thue in Absicht auf die ihrigen. Aber einer so ruhigen Erwägung, die das Urtheil zu Gunsten des Gesetzes stimmen könnte, ist Derjenige nicht fähig, der von ungestümen Begierden und Leidenschaften gewaltsam erregt wird. Und wenn das Gewissen, wie es zuweilen geschieht, bereits abgestumpft nicht mehr spricht, was wird im Stande sein, den Sünder noch vom Aeußersten zurückzuhalten? Durch solche Betrachtungen veranlaßt, durch solche Nöthigungen gedrängt weis't Kant selbst „die Schwachen“ auf eine jenseitige allausgleichende Vergeltung hin. Eine solche jenseitige Vergeltung aber kann die Philosophie ahnen, wünschen, wahrscheinlich machen, aber nicht streng beweisen. Wie ganz anders die christliche Sittenlehre! In Gott unserm Gesetzgeber zeigt sie uns zugleich unsern höchsten Oberherrn, dessen Befehlen wir Gehorsam schuldig sind, unsern Vater, dem wir unsere Liebe und Dankbarkeit nicht versagen können, und unsern Richter und Vergelter, der die Erfüllung seines Willens mit der ewigen Seligkeit belohnen, die Nichterfüllung desselben mit der ewigen Verdammniß bestrafen wird.

5. Die gleiche Bewandtniß hat es mit den Tugendmitteln, welche die Moral anzuweisen hat und wonach sich ihr Werth ebenfalls bestimmt. Wo gibt es aber reichere und wirksamere Tugendmittel, als im Christenthume? — der Empfang der heiligen Sacramente, besonders der Sacramente der Buße und des Altars, die Beiwohnung der heiligen Messe, das Gebet, die Anrufung und Verehrung der Heiligen, die Betrachtug des Lebens und Sterbens Jesu Christi u. dgl.: sie sind sämmtlich von eben so großem Einflusse auf das sittliche Leben, als sie ganz außer dem Bereiche der Vernunftmoral liegen. Und was in dieser Beziehung von den Beförderungsmiteln der Tugend gilt, gilt auch von den Heilmitteln der Sünde. Alle Heilmittel der Sünde liegen im Christenthume; das niedrige Leben Christi selbst, sagt der heil. Augustinus, ist das größte, ja gleichsam das Universal-

heilmittel einer jeden Sünde. „Denn welcher Stolz, sagt er, kann geheilt werden, wenn er nicht geheilt wird durch die Demuth des Sohnes Gottes? Welcher Geiz kann geheilt werden, wenn er nicht geheilt wird durch die Armuth des Sohnes Gottes? Welcher Zornmuth kann geheilt werden, wenn er nicht geheilt wird durch die Geduld des Sohnes Gottes? Welche Gottlosigkeit endlich kann geheilt werden, wenn sie nicht geheilt wird durch die Liebe des Sohnes Gottes [1])?"

6. Daß endlich die christliche Moral vor der philosophischen den Vorzug praktischer Anwendbarkeit und Wirksamkeit behaupte, folgt aus Vorgesagtem von selbst und wird durch die Geschichte auffallend genug bewiesen. Die beste Moral der Philosophen ging nicht nur an der Menge, sondern oft selbst an der eigenen Schule wirkungslos vorüber; Plato, der angesehenste der heidnischen Philosophen, konnte bei allem Ansehen, dessen er genoß, nicht einmal ein einziges Dorf dazu bewegen, nach seinen Grundsätzen zu leben, wogegen die sittlichen Wirkungen, die das Christenthum in der Welt hervorgebracht hat, selbst seinen Gegnern Bewunderung einflößten. Gleich bei seinem ersten Erscheinen hat es die Menschen massenweise in eine neue sittliche Bahn gelenkt und Tugenden zur Reife gebracht, welche früher nicht gekannt, geschweige denn geübt worden wären [2]).

§. 4.

Die katholische und häretische Moral.

1. Die Glaubenssätze der Kirche sind nichts weniger als bloße unfruchtbare Speculationen; sämmtlich stehen sie zu unserm Wollen und Handeln in einer mittelbaren oder unmittelbaren Beziehung und sie üben sämmtlich Einfluß auf's thätige Leben. Ist aber dieses der Fall, so folgt nothwendig, daß eine jede Alteration der kirchlichen Glaubenslehre sich auch auf das Gebiet der Sittenlehre fortpflanze.

---

1) De agone christ. cap. XI: „Haec medicina hominum tanta est, quanta non potest cogitari. Nam quae superbia sanari potest, si humilitate filii Dei non sanatur? Quae avaritia sanari potest, si paupertate filii Dei non sanatur? Quae iracundia sanari potest, si patientia filii Dei non sanatur? Quae impietas sanari potest, si charitate filii Dei non sanatur?"

2) Sehr schätzenswerthe Bemerkungen über die Würde der christlichen Moral finden sich in den Schriften von *Malebranche* (Conversations chrétiennes, dans lesquelles on justifie la vérité de la religion et de la morale de Jésus Christ. Par. 1676.) und von *Lamy* (Demonstration ou preuves évidentes de la vérite et de la sainteté de la morale chrétienne. Par. 1688.).

Läugnet man z. B., daß auch nach Tilgung der Schuld und der ewigen Strafen im Sacramente der Buße noch zeitliche Strafen zu erstehen seien, so ist auch die Pflicht der Genugthuung (im engeren Sinne) beseitigt. Die Verwerfung der Lehre von der Nothwendigkeit guter Werke mußte geraden Weges früher oder später zur Verachtung der guten Werke, mußte zum Antinomismus führen; mit der Verwerfung des Meßopfers, der Beichte, des Ablasses, der Heiligenverehrung, mit der Herabwürdigung des heiligen Altarssacramentes werden auch die wirksamsten Mittel der Heiligung abgewiesen, und wird endlich gar die Willensfreiheit geläugnet, so ist damit die Moral principiell zerstört.

2. Hieraus erklärt sich die Verschiedenheit des Einflusses, den die katholische Moral im Vergleiche mit der häretischen auf's praktische Leben ausgeübt hat. Jene Heroen christlicher Tugend, ein Karl von Borromäus, ein Franziscus Xaverius, ein Thomas von Villanova, ein Philippus Neri, ein Bartholomäus de Martyribus und ähnliche Heilige gehören der katholischen Kirche ausschließlich an. Auch darf man's nicht als etwas rein Zufälliges ansehen, daß die ausgezeichnetsten ascetischen Schriften, die Werke eines Franziscus von Sales, eines Ludwig von Granada, eines Johannes a Cruce, einer heiligen Theresia, eines Fenelon, eines Cardinal Bona u. A., eben so viele herrliche Denkmale einer glühenden Liebe und eines gottgeweihten Lebens, einzig auf dem Boden der Kirche entstanden und groß gewachsen sind.

3. Wenn aber die freilich oft wiederholte Behauptung, daß sämmtliche christliche Confessionen, obgleich im Glauben von einander geschieden, doch in den Grundsätzen des sittlichen Lebens mit einander vollkommen einig seien, dieser Betrachtung gemäß gänzlich ungegründet erscheint, ja wenn sich dem Wesen nach die häretische Moral von der katholischen genau eben so sehr unterscheidet, als die häretische Dogmatik von der katholischen verschieden ist; so muß man doch zugeben, daß sich dort die Differenzen im Einzelnen nicht so scharf ausgebildet haben. Eine glückliche Inconsequenz verhinderte dieses und die Stimme eines mächtigen inneren Gefühles trug hier über den Verstand der Verständigen den Sieg davon.

§. 5.

Die Erkenntnißquellen der katholischen Moral und die Regeln ihres Gebrauches.

Die katholische Moral hat dieselben Erkenntnißquellen, wie die katholische Dogmatik: die heilige Schrift und die göttliche Tradition,

in welchen beiden Quellen die gesammte Heilslehre, sowohl die Summe der Wahrheiten, die wir zu glauben, als die Summe der Vorschriften, die wir zu erfüllen haben, vollständig niedergelegt ist.

1. Was die erstere Erkenntnißquelle, die heilige Schrift, betrifft, so hat man beim Gebrauche derselben in der katholischen Moral nicht weniger, wie in der katholischen Dogmatik vor Allem festzuhalten, daß man sie

a. im Geiste der Kirche oder nach dem einstimmigen Zeugnisse der heiligen Väter erkläre [1]), eine Forderung, die, weit entfernt der ächten, wissenschaftlichen Exegese in den Weg zu treten, dieselbe vielmehr wesentlich fördert, indem derselbe Geist, der die heil. Schriftsteller leitete, die Kirche von Anfang an leitet und sie einführt in alle Wahrheit.

b. Eine ebenso natürliche Forderung ist es, daß man beim Gebrauche der heiligen Schrift auch in der Moral einzelne Stellen nie aus ihrem Zusammenhange reiße, und daß man die eine stets im Einklange mit allen andern erkläre; denn die ganze heilige Schrift, sagt Bonaventura, ist gleichsam nur Eine Cither und wie eine Saite für sich noch keine Harmonie macht, sondern nur mit allen andern, so hängt auch die eine Schriftstelle immer von der andern ab und tausend Stellen beziehen sich wieder auf eine zurück [2]).

c. Was das a. T. insbesondere betrifft, so kommen darin außer den rein sittlichen noch gottesdienstliche Ceremonial- und polizeibürgerliche Gesetze vor; die beiden letzteren Arten von Gesetzen sind durch Christus aufgehoben, die rein sittlichen aber sind durch ihn auf's neue bestätigt, und, da sie im a. T. oft in einer noch beschränkten Form vorgetragen sind, erst zu ihrer wahren Würde erhoben worden. Bei Benutzung des a. T. für die christliche Moral hat man daher die sittlichen Vorschriften desselben im Geiste und Sinne der Lehre Jesu Christi auszulegen, ihnen namentlich jede zufällige Hülle, womit sie etwa noch umkleidet sind, abzustreifen und davon alles zu entfernen, was nur eine örtliche, bürgerliche oder nationelle Beziehung hatte.

d. Das ethische Material des n. T. ist leichter zu erheben; doch

---

1) Conc. Trid. Sess. IV. decret. de edit. et usu sacror. libr. . . . ut nemo . . . contra unanimem consensum Patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat.

2) Tota scriptura est quasi una cithara et sicut chorda per se non facit harmoniam, sed cum aliis, similiter unus locus scripturae dependet ab alio, imo unum locum respiciunt mille loca. (Serm. 19. in Hexam.)

ist auch hier der Ausdruck häufig figürlich[1]; und manches findet sich, was ebenfalls nur zeitliche Geltung hatte[2]. Auch ist zu bemerken, daß im N. T. nicht blos sittliche Gebote, sondern auch Räthe vorkommen und daß man jene von diesen genau scheiden muß, um nicht entweder dem Rigorismus oder dem Laxismus Vorschub zu leisten. Die Auslegung der Kirche ist auch hier die einzig sichere Führerin.

e. Nicht blos die biblischen Lehren, sondern auch die biblischen Beispiele sind zu Rathe zu ziehen. Vor Allem ist das eigene Beispiel Jesu Christi, auf welches die christliche Moral immer wieder zurückzuweisen hat; denn das Leben Christi ist der reinste Ab- und Ausdruck seiner Lehre und verbreitet über diese Licht, wo ihr Sinn etwa dunkel oder zweifelhaft ist. Dieser Fall trifft z. B. ein bei dem bekannten Ausspruche: „Wenn Jemand dich auf die rechte Backe schlägt, so reiche ihm auch die linke dar u. s. w." Das eigene Benehmen des Herrn, der, so lange seine Stunde noch nicht gekommen, seinen Verfolgern sich entziehet, der die ihm zugefügten Mißhandlungen rügt, der den Knecht, welcher ihn in's Angesicht schlägt, mit Selbstbewußtsein und Würde zurückweiset, zeigt am deutlichsten, daß er selbst diesen Ausspruch keineswegs buchstäblich verstanden wissen wollte. Daher weiset er auch selber uns auf sein Beispiel hin und fordert, daß wir daraus Regeln für unser Verhalten abstrahiren. „Lernet von mir, sagt er, denn ich bin sanftmüthig und demüthig von Herzen;" und an einer andern Stelle: „Ich habe euch ein Beispiel gegeben, auf daß ihr einander thuet, wie ich euch gethan habe[3]."

Was die Beispiele anderer biblischen Personen a. wie n. Testaments betrifft, so können diese maßgebend für die christliche Moral nur insoweit sein, als sie von der heiligen Schrift selbst gebilligt werden und wirklich als treuer Ausdruck der evangelischen Sittenlehre angesehen werden können. Denn die biblischen Personen sind mit Ausnahme der allerseligsten Jungfrau nicht über jeden Mangel erhaben, daher auch ihre Handlungsweise nicht ohne weiteres für uns norm- und maßgebend sein kann. Schon Augustinus hat die gleiche Bemerkung gemacht[4].

---

1) Vergl. Matth. 5, 39 ff.

2) Apst. 15.

3) Matth. 11, 29.; Joh. 13, 15.; vergl. auch Philipp. 2, 5.; 1 Petr. 2, 21.

4) De mendacio c. 8.: „Nec omnia, quae a sanctis vel justis viris legimus, transferre debemus in mores."

2. Was die zweite Erkenntnißquelle der Moral, die göttliche Tradition, betrifft, ist in den vorkommenden Fällen vor Allem festzustellen, ob die betreffende sittliche Lehre wirklich als eine göttliche Traditionslehre anzusehen sei. Die Regeln, wonach dieses entschieden wird, sind dieselben, die auch bei der traditionellen Begründung dogmatischer Lehren zur Anwendung kommen. Es sei erlaubt, die hauptsächlichsten hier kurz in Erinnerung zu bringen.

a. Wird eine Lehre, die sich in der heiligen Schrift nicht aufgezeichnet findet, von der ganzen Kirche als Dogma festgehalten, so ist sie als göttliche Traditionslehre anzusprechen. Denn was die ganze Kirche, die nicht irren kann, für ein Dogma erkennt, ist wirkliches Dogma; ein Dogma aber kann nur auf göttlicher Offenbarung beruhen und muß, wenn es in der heiligen Schrift selbst nicht aufbewahrt ist, von Christo und den Aposteln mündlich überliefert sein.

b. Wird eine religiöse Einrichtung, die sich in der heiligen Schrift nicht aufgezeichnet findet, von der ganzen Kirche gehandhabt und ist sie zugleich der Art, daß sie nur als von Gott selbst angeordnet für zuläßig erachtet werden kann, so stammt sie ebenfalls aus göttlicher Ueberlieferung. Denn so wenig die Kirche in ihrer Lehre irren kann, so wenig kann sie es in ihrem Thun, und mit Recht bemerkt in einem seiner Briefe Augustinus, es sei ein frevelhafter Wahnsinn, anzunehmen, Dasjenige sei unrecht, was von der ganzen Kirche geübt werde [1]. Wird daher eine Einrichtung, die nur als von Gott selbst angeordnet für zuläßig erachtet werden kann, ohne daß sie in der heil. Schrift aufgezeichnet wäre, dennoch von der ganzen Kirche geübt; so muß sie nothwendig von Christus und den Aposteln mündlich überliefert, sie muß eine göttliche Tradition sein.

Zu solchen göttlich überlieferten Einrichtungen in der Kirche rechnet Bellarmin unter andern die Sitte, die Kinder zu taufen und die von den Ketzern Getauften nicht wieder zu taufen.

c. Ist eine in der ganzen Kirche bestehende Uebung zu allen Zeiten beobachtet worden, so ist sie ebenfalls als eine von den Aposteln überlieferte anzusprechen, sollte sie auch der Art sein, daß sie von der Kirche selbst hätte angeordnet werden können. Eine solche Bewandtniß hat es z. B. mit dem jejunium quadragesimale. Wohl hätte auch die Kirche dieses anordnen können; da es sich aber rückwärts bis auf die apostolische Zeit hinauf verfolgen läßt, so muß es von den Aposteln selbst überliefert worden sein.

d. Führen alle Lehrer der Kirche, entweder auf einem allgemei-

1) Epist. 118.

nen Concil versammelt oder einzeln in ihren Schriften, irgend eine Lehre oder Praxis einstimmig auf göttliche Ueberlieferung zurück, so ist diese Lehre oder Praxis wirklich für eine von Christo oder den Aposteln überlieferte anzuerkennen. Denn stimmen alle Lehrer der Kirche in einem Lehrpunkte überein, so können sie in dem, worin sie übereinstimmen, nicht irren, weil sonst die Kirche selbst müßte irren können, indem ja die Kirche eben auf ihre Lehrer angewiesen ist. Doch ist nicht erforderlich, daß gerade alle Väter und Lehrer ohne Ausnahme den beteffenden Lehrpunkt als göttlich überliefert ausdrücklich bezeichnen, es genügt schon, wenn nur mehrere besonders berühmte und angesehene Lehrer der Kirche dieses thun und die übrigen nicht widersprechen. Denn, wie Bellarmin richtig bemerkt, konnte keiner der Kirchenlehrer in Betreff irgend eines auch nur einiger Maßen erheblichen Punktes einen Irrthum aussprechen, ohne daß ihm viele Andere widersprochen hätten.

e. Wenn in jenen Kirchen, welche die Nachfolge von den Aposteln her ununterbrochen und unversehrt besitzen, irgend etwas auf göttliche Ueberlieferung zurückgeführt wird, so ist solches auch wirklich für göttlich überliefert anzuerkennen; denn die Apostel haben ihren Nachfolgern, wie Irenäus sich ausdrückt, mit der Succession im bischöflichen Amte zugleich das sichere Geschenk der Wahrheit anvertraut. Eine solche ununterbrochene Succession war in den ersten Jahrhunderten der Kirche nicht nur in Rom, sondern auch in Ephesus, in Corinth, in Antiochien, in Alexandrien, in Jerusalem und anderwärts ununterbrochen und unversehrt erhalten worden und deshalb weis't unter andern Tertullian seine Zeitgenossen an eine dieser apostolischen Kirchen hin, um sich hier der apostolischen Traditionen zu vergewissern. Gegenwärtig aber, wo die Succession in allen apostolischen Kirchen außer in der Römischen unterbrochen ist, genügt schon das Zeugniß dieser einzigen römischen Kirche, um irgend eine Tradition als eine apostolische und göttliche zu documentiren[1]).

Wie die von der Kirche aufbewahrte und unfehlbar erklärte göttliche Ueberlieferung eine ächte Quelle sittlicher Erkenntnisse ist, so erkennt der Katholik auch im Leben Derjenigen. welche die Kirche als Heilige verehrt, einen Spiegel der Sittlichkeit und eine Schule der Weisheit; denn das Leben der Heiligen ist nur Nachbildung des Lebens Jesu Christi selbst, nur die Verkörperung seiner Lehre. Daraus folgt jedoch nicht, daß auch alle einzelnen Handlungsweisen

---

1) Vergl. Bellarmin, de controv. Tom. I. lib. IV. cap. IX.

der Heiligen durchaus makelfrei seien oder uns immer als Richtschnur dienen könnten. Es gilt hier vielmehr dasselbe, was oben von den biblischen Personen gesagt worden ist. Auch versteht es sich ganz von selbst, daß es sich bei Nachahmung ihrer Beispiele nicht so sehr um das Materielle ihrer Handlungen, als vielmehr um den Geist handelt, der darin sich wirksam erwies, daß namentlich Oertliches, Zeitliches und andere zufällige Hüllen davon gänzlich abzusondern seien. In diesem Sinne bemerkt der heil. Franz von Sales ganz mit Recht, daß verschiedene Handlungen der Heiligen von uns mehr bewundert, als nachgeahmt werden müssen [1]).

3. Außer den beiden genannten Erkenntnißquellen, der heiligen Schrift und der göttlichen Tradition, wird von vielen Morallehrern als dritte Erkenntnißquelle der katholischen Moral die Vernunft aufgeführt (einige, wie namentlich Schenkl, haben der Vernunft unter den Erkenntnißquellen der christlichen Moral sogar den ersten Platz eingeräumt); es geschieht dieses ebensowohl mit Recht, als mit Unrecht; mit Recht, denn als Trägerin des Naturgesetzes ist die Vernunft allerdings im Stande, sittliche Erkenntnisse aus sich selbst zu entwickeln — signatum est, sagt der Psalmist, super nos lumen vultus tui, Domine, — mit Unrecht, denn in der christlichen Theologie handelt es sich um das historisch Gegebene, nicht um Ergebnisse eigener Vernunftforschung und soll daher, wie Thomas sagt, die Vernunft sich hier nicht als Herrin erheben, sondern als Dienerin sich unterwerfen [2]). Jedenfalls müssen die sittlichen Erkenntnisse der Vernunft selbst erst wieder nach ihrer Uebereinstimmung mit den sittlichen Lehren des Christenthums beurtheilt werden.

§. 6.

Geschichte der katholischen Moral.

Die Geschichte einer jeden Wissenschaft, insofern sie darauf Anspruch macht, in diese Wissenschaft selbst einleitend zu sein, soll nicht nur den Gang ihrer allmähligen Entwickelung zur Uebersicht bringen, sondern auch die Vorzüge und Mängel früherer Behandlungsweisen zu eigener Benutzung oder Vermeidung in's rechte Licht setzen. Sie soll uns belehren, wie mannichfaltiges Gute, Brauchbare und Hülfreiche auf dem Felde dieser bestimmten Wissenschaft uns von

---

1) Traité de l'amour de Dieu. Livre VIII. chap. XII.

2) Thom. 1. p. qu. 1. art. 8. Eben dahin zielen die Worte Tertullians: „Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum nec inquisitione post Evangelium.“ (*Tertull.*, de praescript. Haeret. n. 8.)

den Vorfahren hinterlassen worden ist, aber uns auch eine Einsicht in dasjenige gewähren, was zu leisten noch übrig ist. Um einen solchen Zweck zu erreichen, müßte sie aber auf Einzelnheiten eingehen, weil gerade das Einzelne am meisten charakterisirt; wozu freilich in Compendien kein Raum vorhanden ist. Hier kann es nur Aufgabe sein, in möglichster Kürze hinzuzeichnen, was von Hauptleistungen aus der älteren und mittleren Zeit in die neuere vor allem andern bedeutend herüberreicht und auf die Wissenschaft, die uns beschäftigt, einen dauernden Einfluß ausübte. In diesem Sinne handeln wir 1. über die Leistungen der patristischen; 2. der scholastischen und der Uebergangsperiode zur neuern Zeit und 3. über die Leistungen der neuern und neuesten Zeit selbst.

1. Was die patristische Periode der Geschichte der Moral betrifft, dringt sich vor Allem die Bemerkung auf, daß die heiligen Väter sich in Behandlung der Moral mehr oder weniger an die Behandlungsweise der heiligen Schrift selbst anschlossen. Wie hier die Glaubensgeheimnisse in der Regel nur als das Fundament der sittlichen Lebensregeln erscheinen und diese aus jenen nur als einfache Folgerungen hergeleitet werden, so auch in den Schriften der Väter. Der heilige Augustinus scheint in seiner Schrift de agone christiano diese Behandlungsweise geradezu rechtfertigen zu wollen, indem er zeigt, wie das ganze Leben eines Christen und alle Vorschriften, die das Evangelium enthalte, aus den Mysterien des Lebens und Leidens Christi selbst abzuleiten seien. Jede sittliche Vorschrift des Evangeliums entspreche einem Mysterium des Glaubens, jedes Mysterium des Glaubens einer sittlichen Vorschrift. „O Menschen," sagt er, „liebet nicht die Welt"— dies ist die christliche Vorschrift— „denn, wäre sie liebenswerth, so hätte auch der Sohn Gottes sie geliebt" — dies ist das christliche Mysterium. „O Menschen, hängt euer Herz nicht an die Reichthümer" — dies ist die christliche Vorschrift — „denn wären sie nothwendig, so wäre der Sohn Gottes nicht arm geworden" — dies ist das christliche Mysterium. — „O Menschen, fürchtet nicht Schmach, Kreuz und Tod" — dies ist die christliche Vorschrift — „denn könnten diese Dinge dem Menschen schaden, so hätte auch der Sohn Gottes sich ihnen nicht ausgesetzt" — dies ist das christliche Mysterium [1]). Kurz Alles, was Christus uns vorschreibt, hat diesem Kirchenlehrer zufolge seinen unerschütterlichen Grund in dem, was er selbst zuerst geübt oder erfüllt

1) Cap. XI. „Nolite amare temporalia, quia si bene amarentur, amaret ea homo, quem suscepit filius Dei; nolite timere contumelias etc."

hat und er schreibt uns nur ein Leben der Buße, der Abtödtung, der Selbst- und Weltverläugnung vor, weil er sich selbst zuerst verläugnet und gleichsam vernichtigt hat.

Wenn aber solcher Anschauung gemäß die heiligen Väter sich weniger über den ganzen Komplex der christlichen Sittenlehre verbreitet, und überhaupt sittliche Lehren weniger im Zusammenhange, als vielmehr nur stück- und sprungweise behandelt haben, das Ethische mit dem Dogmatischen verknüpfend, bei manchen Punkten länger verweilend, bei manchen eilig vorübergehend, wie es der jedesmalige Charakter der Zeit und die Bedürfnisse des Augenblicks gerade zu fordern schienen: so ist doch darum dasjenige, was man wissenschaftliche Moral im strengen Sinne nennen kann, bei den Vätern und Kirchenschriftstellern der ersten Jahrhunderte keineswegs leer ausgegangen [1]).

Der erste, welcher unter ihnen die christliche Moral in einem gewissen Zusammenhange und in größerem Umfange behandelte, war der berühmte Clemens von Alexandrien. Er handelte über moralische Materien in drei mit einander zusammenhängenden Schriften, in der cohortatio ad gentes, dem paedagogus und in den Stromatis. In der ersteren Schrift (λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας betitelt) deckt er die Irrthümer der heidnischen Philosophen und das Verkehrte heidnischer Lebensweise auf und entwickelt

1) Was den Geist der Moral der Kirchenväter betrifft, so sind darüber oft, besonders seit dem vorigen Jahrhunderte, die härtesten und ungerechtesten Urtheile ergangen. Namentlich sprach sich im Anfange des vorigen Jahrhunderts über die Moral der heiligen Väter ganz wegwerfend Barbeyrak († 1744) aus, in der Vorrede der französischen Uebersetzung des bekannten Werkes von Puffendorf de jure naturae et gentium, welche unter dem Titel: le droit de la nature et des gens im J. 1712 zu Amsterdam erschienen war. Der berühmte Benedictiner Remy Ceillier († 1761) unternahm die Vertheidigung der heiligen Väter in einer eigenen, mit großem Fleiße gearbeiteten Schrift, betitelt: Apologie de la morale des pères de l'église contre les injustes accusations du Monsieur Jean Barbeyrac. Par. 1718. 4. Auch unter den protestantischen Theologen trat Buddeus in seiner Schrift: Isagoge historico-theologica ad Theologiam universam singulasque ejus partes (Leipz. 1727) als Gegner Barbeyrac's auf, worauf dieser mit einer neuen Schrift hervorrückte: Traité de la morale des pères de l'église: ou en defendant un article de la préface sur Puffendorf contre l'apologie de la morale des pères du P. Ceillier on fait diverses réflexions sur plusieurs matières importantes. Amsterd. 1728. 4. Seitdem schwanken die Urtheile hin und her, je nachdem die Würdigung vorurtheilsfrei ist oder von confessionellem Parteigeiste irregeleitet wird.

im Gegensatze hiezu die Vorzüge christlicher Lebensweisheit. Die zweite Schrift (παιδαγωγός, unter welchem Namen Christus selbst vorgestellt wird) enthält eine Art Elementarunterricht in der christlichen Sittenlehre; die Stromata (στρωματεῖς) endlich sind für die in christlicher Bildung und Leben bereits weiter Fortgeschrittenen bestimmt; sie zeichnen das innere Leben eines vollkommenen Christen in seinem Umgange mit Gott in Gebet und Betrachtung, welches seinen Höhepunkt in der einigenden Liebe erreicht.

In seiner Schrift: τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος handelt er über die christliche Anwendung des Reichthums, webt jedoch auch allgemeine sittliche Gedanken ein.

Nach ihm sind unter den griechischen Vätern durch ihre Leistungen für die Moral am meisten bemerkenswerth: Basilius der Große, der in seinem Werke über die Ascetik zwar zunächst nur den Mönchsstand im Auge hat, doch aber auch allgemeinere moralische Grundsätze trefflich entwickelt; ferner die beiden Gregore, Gregorius von Nyssa und Gregor von Nazianz, und Chrysostomus in verschiedenen Schriften. In der syrischen Kirche begegnen uns aus dieser Zeit als eine reiche Fundgrube für die christliche Moral, besonders für die Ascetik, die Schriften des heiligen Ephräm; namentlich gehören hieher seine geistlichen Sermonen, Homilien und viele seiner Tractate theils paränetischen, theils ascetischen Inhalts.

Unter den Lateinern verdienen vor allen genannt zu werden Tertullian, Cyprian, Ambrosius, Augustinus und Gregor der Große. Unter den Schriften, die Tertullian als Katholik abgefaßt hat, verbreiten sich über moralische Materien besonders folgende: de oratione, de poenitentia, de patientia, ad uxorem libri duo, de cultu foeminarum. Cyprian handelt über moralische Gegenstände in verschiedenen Schriften; erwähnenswerth sind namentlich folgende: de habitu virginum, de oratione dominica, de lapsis, de mortalitate, de opere et eleemosynis, de zelo et livore, de bono patientiae, de exhortatione martyrii ad Fortunatum. Unter den Schriften des Ambrosius ist von besonderer Wichtigkeit für die Moral sein Werk de officiis, der gleichnamigen Ciceronianischen Schrift nachgebildet, worin zunächst die Pflichten des Geistlichen abgehandelt werden. Augustinus ist zwar hauptsächlich mit Auflösung dogmatischer Probleme beschäftigt, doch hat er auch durch verschiedene seiner Werke auf dem Gebiete der Sittenlehre Impulse gegeben, die bis auf gegenwärtige Zeit fortgewirkt haben. Namentlich ist in dieser Beziehung merk-

würdig sein Enchiridion ad Laurentium, ein kurzer Inbegriff der christlichen Lehre in zusammenhängendem Vortrage, eingetheilt in drei Abschnitte: de fide, spe et charitate. Die Schriften des heiligen Gregor des Großen verfolgen sämmtlich eine vorzugsweise praktische Tendenz und in dieser Beziehung haben sie sich für das Abendland höchst fruchtbar erwiesen. Für unsern Zweck wichtig sind namentlich seine (35) libri moralium, die in der Folgezeit vielfach benutzt und verarbeitet wurden. Was nach Gregor dem Großen bis zum Beginne der Scholastik sich auf Moral beziehend geschrieben worden ist, beschränkte sich hauptsächlich nur auf Erhaltung und Sammlung desjenigen, was von den Vätern auf diesem Gebiete war geleistet worden. Was aber hier nicht unbemerkt bleiben darf, in die Zeiten Gregors des Großen fällt auch die Abfassung der ersten sogenannten Pönitentialbücher, worin die für die einzelnen Vergehen als Genugthuung zu erstehenden Strafen genau aufgezeichnet waren, wodurch von selbst ein Maßstab zur Würdigung dieser Vergehen an die Hand gegeben war. Der Erste, der in der morgenländischen Kirche ein solches Pönitentialbuch verfaßte, war Johannes, mit dem Zunahmen Jejunator, Patriarch von Konstantinopel (585—95) und Zeitgenosse Gregors des Großen. Das erste Pönitentialbuch des Abendlandes ward abgefaßt im siebenten Jahrhundert von Theodorus aus Tarsus, der, von Rom als Erzbischof nach Canterbury gesandt (668—90), in England die Sprache und Wissenschaft seiner Heimath verbreitete.

§. 7.

Fortsetzung.

2. Wenngleich die Scholastik, als deren erster bedeutender Repräsentant Anselm von Canterbury gilt, vorzüglich das Feld der Dogmatik cultivirt hat, was freilich auch ihrer ganzen Richtung am meisten zusagen mußte, so hat sie doch deshalb die Moral keineswegs bei Seite gesetzt. Ihre ächtesten Söhne waren außer dem bereits genannten: Petrus Lombardus, Alexander van Hales, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Duns Scotus, Bonaventura, unter denen Thomas von Aquin unbestritten den ersten Platz behauptet. Seine Summa ist eben so epochemachend in der Geschichte der Moral, wie in der der Dogmatik, und ihrem Einflusse werden beide Disciplinen sich niemals wieder entwinden können. Sie sind darin neben einander abgehandelt. Das ganze Werk zerfällt nämlich in drei Theile, von denen der zweite sich wieder in zwei Abthei-

lungen zerlegt. Der erste Theil handelt von Gott an und für sich und in wiefern er aller Dinge Urgrund ist; der zweite von Gott als dem Endziele des Menschen und von den menschlichen Handlungen, die zu ihm hin oder von ihm abführen; der dritte von dem Gottmenschen, als dem Erlöser, von den sieben Sacramenten und den letzten Dingen. Der Moral ist mithin ausschließlich der zweite Theil gewidmet; die prima secundae umfaßt den allgemeinen Theil derselben, die secunda secundae den besondern [1]). Die Methode der Behandlung des Einzelnen ist zwar nicht nach dem Geschmacke unserer Zeit, aber sie zeugt von der großen Gründlichkeit, mit der zu Werke gegangen wird. Jeder Lehrgegenstand wird eingekleidet in die Form einer Frage, dann werden die Argumente dagegen und dafür aufgeführt, woran sich das Geschäft des Ausgleichens und Vermittelns anschließt, wodurch dann das richtige Verständniß selbst herbeigeführt wird, indem die Anfangs aufgeworfenen Zweifel zuletzt einzeln gelös't werden. Mit Thomas hatte die Scholastik ihren Höhepunkt erreicht; und wenn Duns Scotus [2]), der gegen ihn eine polemische Richtung verfolgt, auch an Scharfsinn sich mit ihm messen konnte, so findet man doch bei ihm nicht dieselbe, ich möchte sagen, geheimnißvolle Tiefe. Fast alle späteren Scholastiker schlossen

1) In der prima secundae wird gehandelt 1. von der Seligkeit (beatitudo) als dem letzten Endziele des Menschen (qu. 1—5.); 2. von den menschlichen Handlungen, durch welche die Seligkeit erlangt oder verloren wird und zwar wieder von dem Allgemeinen derselben (vom Freiwilligen, und Unfreiwilligen, von den Umständen u. s. w.) (qu. 6—21.); 3. von den Handlungen, die der Mensch mit anderen lebenden Wesen gemein hat, d. h. von den sinnlichen Begierden und Leidenschaften, von dem appetitus concupiscibilis (amor, odium, desiderium seu concupiscentia, abominatio, delectatio, tristitia seu dolor) und dem appetitus irascibilis (spes, desperatio, audacia, timor, ira) (qu. 22—49.); 4. von den Zuständen überhaupt (habitus) als den innerlichen Principien der menschlichen Handlungen (qu. 49—54.); 5. von der Tugend im Allgemeinen (qu. 55—70.); 6. von den Fehlern und Sünden, insbesondere der Erbsünde (qu. 71—89.); 7. von den Gesetzen, als den Normen der menschlichen Handlungen (qu. 90—108.); 8. von der Nothwendigkeit der göttlichen Gnade, um zum letzten Ziele zu gelangen (qu. 109—114.). In der secunda secundae wird gehandelt von der Rechtfertigung und dem Heile; insbesondere 1. von den drei theologischen Tugenden und ihren Gegensätzen (qu. 1—56.); 2. von den vier Cardinaltugenden (prudentia, justitia, fortitudo, temperantia), auf welche alle anderen moralischen Tugenden sich zurückführen lassen, und von deren Gegensätzen (qu. 57—182.); 3. von den verschiedenen Ständen und Aemtern (qu. 183 bis zum Schluß).

2) Comment. in IV. libros sentent.

sich an einen von diesen beiden an, indem sie sich im Widerstreite gegen einander beeiferten, sie zu commentiren, zu erläutern, zu erklären, zu verbreiten und fortzupflanzen (Thomisten und Scotisten). Für die Fortbildung der Wissenschaft selbst ist durch sie wenig mehr geleistet worden. Doch verdient für unsern Zweck noch einer besonderen ehrenvollen Erwähnung Antonius (auch Antoninus genannt), gegen Ende des vierzehnten und im Anfange des fünfzehnten Jahrhunderts lebend. Seine Summa Theologica ist eine abgesonderte Darstellung der christlichen Moral und hat auf spätere Bearbeitungen einen großen Einfluß geübt, so bescheiden er auch auf den Ruhm der Orginalität selbst Verzicht leistet und sein Werk nur eine Sammlung des Besten nennt, was in anderen theologischen Werken bereits vorfindlich gewesen [1]).

Aus der Scholastik wuchs unmittelbar die Casuistik hervor, denn wie dort die Sonderung, Begränzung und Bestimmung durch den speculativen Begriff, so geschah sie hier durch die praktische Regel. Unter der Casuistik versteht man nämlich diejenige Behandlungsweise der Moral, welche die verschiedenen Umstände und Verhältnisse des Lebens (casus), wirkliche oder erdichtete, unter allgemeine sittliche Grundsätze subsumirt und nach ihnen entscheidet. Der Grund dazu war schon viel früher durch die obengedachten Pönitentialbücher gelegt, ausgebildet aber ward sie erst unter dem Einflusse der Scholastik. Die erste casuistische Summe gab Raymund von Pennafort im dreizehnten Jahrhunderte heraus (Summa Raymundiana) und sie blieb für die späteren casuistischen Werke das Muster.

Im vierzehnteu und fünfzehnten Jahrhundert traten dann nach einander eine Menge solcher casuistischen Summen an's Licht, die

1) Das Ganze ist in vier Theile zerlegt; im ersten wird gehandelt von der Seele und ihren Kräften und Schwächen, vom Ursprunge und den Wirkungen der Sünde und den Gesetzen, wodurch die Sünden verhindert und die Tugenden gefördert werden sollen; im zweiten Theile wird das Wesen der Sünde genauer analysirt und gezeigt, wie aus dem Einen Stamme des Hochmuthes alle ihre verschiedenen Aeste und Zweige herauswachsen; der dritte Theil stellt diesem Zustande der Sündhaftigkeit die Bestimmung des Menschen nach den verschiedenen Ständen der Christenheit gegenüber und weis't auf die Heilmittel der Sünde hin, auf die Kirche mit ihren heiligen Sacramenten und ihrer Disciplin. Der vierte Theil endlich entwirft das Bild des christlichen Lebens nach den vier Cardinal- und den drei göttlichen Tugenden. Mit welchem Beifalle das Werk aufgenommen ward, zeigt der Umstand, daß es schon im fünfzehnten Jahrhunderte neunmal aufgelegt wurde und noch im Jahre 1740 ward es auf's Neue zu Venedig herausgegeben.

Astesana von Astesanus, die Pisana oder Magistruccia von Bartholomäus a concordia, die Pacifica von Pacificus aus Novara, die Rosella von Troumala, die Angelica von Angelus de Clanasio u. a.; besonders aber waren es in späteren Zeiten die Jesuiten, welche die Casuistik eifrig gepflegt haben: Franz von Toledo († 1596); Immanuel Sa († 1596); Joh. Azor († 1600); Gabr. Vasquez († 1604); Sanchez († 1610); Fr. Suarez († 1617); Paul Laymann († 1635); Johannes de Lugo († 1600); Anton de Eskobar y Mendoza († 1669) und der verbreitetste Casuist dieses Ordens, Herrmann Busenbaum († 1639), dem sich auch der heil. Liguori anschloß in seinem Homo apostolicus, wie in seiner theologia moralis [1]).

Was den Werth der casuistischen Behandlungsweise der Moral selbst betrifft, so läßt sich nicht läugnen, daß sie für den Beichtvater von unschätzbarem Nutzen ist. Denn die wirklichen sittlichen Lebensverhältnisse sind oft viel zu verwickelt und verworren, als daß sich zu ihrer Entscheidung mit der bloßen Einsicht in die allgemeinen sittlichen Grundsätze und einem sogenannten gesunden Menschenverstande schon ausreichen ließe. Um hier nicht tausendmal in die peinlichsten Verlegenheiten zu gerathen, bedarf es eines geübten Blickes und eines Urtheiles, das an den mannichfaltigsten concreten sittlichen Fällen sich geschärft hat. Und eben zu diesem Zwecke war die Casuistik ursprünglich bestimmt. Von diesem Standpunkte aus betrachtet lassen sich eine Menge Vorwürfe, welche die Gegner ihr gemacht, leicht widerlegen. Es gehört dahin namentlich der Tadel, daß sie häßliche Obscönitäten zur Sprache bringe, deren bloßes Aussprechen oder Anhören schon schamroth machen müsse. Gäbe es solche Obscönitäten in der Wirklichkeit nicht, so brauchten die Beichtväter auch nicht auf die Art, sie im Beichtstuhle zu behandeln, vorbereitet zu werden; so lange aber jenes der Fall, ist, wie sich von selbst versteht, auch dieses eine Nothwendigkeit. Freilich würden einer Menge von Lesern casuistische Werke mehr schädlich als nütz-

1) Eines der brauchbarsten casuistischen Werke ist dasjenige, welches auf Befehl des Cardinals Lambertini, nachherigen Papstes Benedicts XIV. herausgegeben worden ist, betitelt: Casus conscientiae de mandato olim Eminent. S. R. E. Cardinalis Prosperi Lambertini Bononiae Archiepiscopi etc., deinde Sanctissimi D. N. Papae Benedicti XIV. propositi et resoluti, opus confessariis omnibus atque curam animarum gerentibus perutile ac necessarium; in neuester Zeit deutsch überarbeitet von Supp (Casuistik in und außer dem Beichtstuhle. 2 Bde. 2. Aufl. Mainz bei F. Kupferberg 1856).

lich sein, aber sie sind auch für Niemanden anders, als für den Theologen und Beichtvater bestimmt, was zu unbefangener Beurtheilung nicht hätte außer Acht gelassen werden sollen. Dagegen darf jedoch auch anderseits die Casuistik, um ihren Zweck zu erreichen, nicht einseitig werden; namentlich muß sie bei Entscheidung der Gewissensfälle immer von klaren und festbegründeten sittlichen Grundsätzen ausgehen und der wissenschaftlichen Behandlung Raum lassen. Wo dieses nicht geschieht, läuft sie Gefahr, nicht nur vorgelegte sittliche Fälle unrichtig zu entscheiden, sondern sich auch gänzlich in Aeußerlichkeiten zu verlieren und, wie Drey sich ausdrückt, über der trockenen Pflichtenbestimmung das Wesen der christlichen Gesinnung selbst zu übersehen. Wirklich haben sich auch nachtheilige Folgen dieser Art im Laufe der Geschichte oft genug hervorgethan, und ist es als eine glückliche Fügung zu betrachten, daß sich als ein Gegengewicht gegen die Casuistik und die Scholastik überhaupt gleich von ihrem ersten Entstehen an die sogenannte mystische Moral erhob[1]). Diese richtet sich im Gegensatze zu jener vorherrschend auf das innere, gottgeweihte, geheimnißvoll gottverbundene Leben, in dessen Tiefen sie sich betrachtend versenkt und dessen Schönheit sie, so sehr es nur gelingen mag, durch reizende Bilder und vielbedeutende Gleichnisse sinnlich darzustellen sucht. Ihre Elemente liegen in der heiligen Schrift (man denke an die Lehren, daß wir Tempel des heiligen Geistes, daß wir durch den heiligen Geist umgeschaffen, gereinigt, erleuchtet, mit dem Vater wieder vereinigt sind[2]), so wie bei den ältesten Kirchenschriftstellern, besonders bei Clemens von Alexandrien, schon vollständig vorbereitet. Weiter verarbeitet, obgleich auch mit vielen unächten Bestandtheilen vermischt, zeigen sich diese Elemente in den Schriften des falschen Dionysius, welche wahrscheinlich im fünften Jahrhunderte abgefaßt und seit dem Anfange des neunten in's Abendland eingeführt, hiehin zu

1) Drey bezeichnet in einem gewissen Sinne ganz mit Recht die Mystik als die geborene Feindin der Casuistik und Scholastik; „die Gesinnung, sagt er, geht aus der freien Bewegung des Gemüthes hervor und die Bestimmung durch den speculativen Begriff wie durch die praktische Regel legt jener Bewegung eine Beschränkung auf, will sie unter ihre Herrschaft nehmen; darum haßt sie den Begriff und das Bestimmen." Doch darf man hiebei nicht übersehen, daß die Mystik und Scholastik in der Wirklichkeit selten so schroff einander gegenüberstanden, als man gewöhnlich annimmt. Der Fürst der Scholastiker, Thomas von Aquin, ist der Mystik keineswegs entfremdet, und Bonaventura suchte geradezu die Mystik und die Scholastik mit einander zu verschmelzen.

2) Vergl. Stäudlin, Geschichte der christl. Moral S. 136.

weiterer Ausbildung der ächten wie der unächten Mystik einen fruchtbaren Samen werfen [1]). Zu ihrer Blüthe gelangte die erstere im dreizehnten Jahrhunderte, besonders durch Bernard von Clairveaux[2]). Er bezeichnet als höchsten Zustand der Liebe denjenigen, wo der Mensch, in Gott sich versenkend, seiner selbst gänzlich vergißt; doch entgeht ihm nicht, daß man hienieden einer solchen Liebe nicht fähig sei, und so zeigt sich seine Mystik durchaus rein und liebenswürdig. Außer ihm glänzen unter Anderen als berühmte Mystiker: Hugo von St. Victor[3]); Richard von St. Victor[4]); Bonaventura, welcher zwischen der Scholastik und der Mystik eine Art Versöhnung versuchte[5]); Joh. Tauler[6]); Heinrich Suso[7]); Joh. Rusbroich[8]); Joh. Gerson, ebenfalls zwischen der Scholastik und Mystik vermitteInd auftretend[9]); Thomas von Kempis[10]); Bona[11]); Bellarmin[12]); Johannes a Cruce[13]); Alvarez de Paz[14]); Franz von Sales[15]) u. a.

---

1) Betitelt sind dieselben: Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας περὶ θείων ὀνομάτων, περὶ μυστικῆς θεολογίας.

2) Man vergleiche unter seinen Schriften besonders: De conversione, de diligendo Deo, de gradibus humilitatis et superbiae; de consideratione sui; de contemtu mundi u. a.

3) Vergl. De laude caritatis; de meditatione; de vanitate mundi; de modo orandi; de arcae mysticae descriptione u. a.

4) De statu interioris hominis; de exterminatione mali et promotione boni; de vulnerata caritate; de arca mystica u. a.

5) De theologia mystica; de septem donis spiritus sancti; de septem itineribus aeternitatis, de contemtu saeculi; de meditatione vitae Christi; lignum vitae; itinerarium mentis in Deum u. a.

6) Medulla animae oder Vollkommenheit aller Tugenden; die Nachfolgung des armen Lebens Christi, und seine Predigten.

7) Büchlein von der ewigen Weisheit; von den neun Felsen u. s. w.

8) Summa vitae spiritualis; speculum salutis aeternae; de ornatu spiritualium nuptarum; de regno amantium Dei; de vera contemplatione; de praecipuis quibusdam virtutibus u. a.

9) De mystica theologia speculativa; de mystica theologia practica; consider. de theologia mystica; tractat. de elucidatione scholastica mysticae theol. u. a.

10) Soliloquia animae; hortulus rosarum; vallis liliorum; hospitale pauperum; lib. de imitatione Christi (welche letztere Schrift ihm jedoch häufig, wiewohl mit Unrecht, ist abgesprochen worden).

11) Manuductio ad coelum; via compendii ad coelum u. a.

12) De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creatarum, gemitus columbae, de arte bene moriendi.

13) Ascensus montis Carmeli; obscura nox animae u. a.

14) De vita spirituali.

15) Introduction à la vie devote; Theotime seu de amore Dei.

Neben der ächten Mystik schlich sich jedoch durch das ganze Mittelalter hindurch die unächte her und in ihren verderblichsten Richtungen zeigt sie sich bei verschiedenen mittelalterlichen Secten, ob sie sich gleich noch über das Mittelalter hinaus bis in spätere Jahrhunderte fortzieht. So tritt namentlich innerhalb der Kirche gegen Ende des sechzehnten und im Anfange des siebenzehnten Jahrhunderts in Spanien, besonders in der Diöcese Sevilla eine Secte von Alumbrados (Erleuchteten) hervor, welche lehrte, mit dem von Gott gebotenen innerlichen, werthlosen Gebete erfülle man das ganze Gesetz; es gebe einen Zustand der Vollkommenheit, in welchem man Gott klar wie im Himmel sehe und zu diesem Zustande einmal gelangt, könne man desselben nicht wieder verlustig werden, was man auch immerhin thun möge, denn den Vollkommenen sei Alles erlaubt. Noch mehr Aufsehen erregte in der zweiten Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts Molinos, der Urheber des sogenannten Quietismus, durch seinen „geistlichen Wegweiser," worin Lehren von der verderblichsten Art vorgetragen waren[1]). In Frankreich verbreitete in derselben Zeit diesen falschen Spiritualismus die vornehme Wittwe Johanna de la Mothe Guyon, welche später mit Fenelon in Verbindung kam, was Veranlassung gab zu den bekannten Streitigkeiten Fenelons mit Bossuet.

---

1) Für die Vollkommenen, lehrt Molinos, gibt es keine andere Pflicht, als sich in das göttliche Wesen ganz zu versenken oder das passive Gebet, das Gebet der Ruhe (woher auch der Name Quietismus); dieser allgemeine Akt setzt sich bei den Vollkommenen stets fort und macht alle besonderen religiösen Akte, namentlich die ausdrücklichen Akte des Glaubens an Gott und die drei göttlichen Personen ganz überflüssig. Auch alle Akte des Gebetes, insbesondere die sieben Bitten des Vater unsers sind für den Vollkommenen entbehrlich, und nicht bloß entbehrlich, sondern sogar seiner unwürdig, weil sie sämmlich interessirte, auf die eigene Wohlfahrt hingerichtete Bitten sind. Denn der Vollkommene kennt keine eigenen Interessen mehr, weil die wahre Vollkommenheit eben in der Vernichtung seiner selbst besteht. Diese Vernichtung seiner selbst erstreckt sich auf alle Urtheile, Handlungen, Neigungen, Wünsche, Gedanken, ja auf das ganze selbstständige Leben des Menschen. Die Seele muß, um vollkommen zu sein, wollen, als wollte sie nicht, begreifen, als begriffe sie nicht, denken, als dächte sie nicht. Darin, daß man nicht mehr betrachtet, nichts mehr wünscht, nichts mehr hofft, selbst die Hölle nicht mehr fürchtet, besteht das wahre Leben, die wahre Ruhe und der wahre Friede der Seele. An diese Grund- und Kerngedanken des ganzen Systems knüpfen sich noch eine Menge anderer irriger Behauptungen, die mit jenen in einer näheren oder entfernteren Verbindung stehen Im Jahre 1687 wurde die Lehre des Molinos durch Papst Innocenz XI. in 68 Sätzen verworfen.

§. 8.

Fortsetzung.

3. Eine neue Behandlungsweise der Moral leitete sich in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts ein. Die probabilistischen Streitigkeiten, welche besonders im siebenzehnten Jahrhunderte die Kirche in die heftigsten Bewegungen versetzt hatten, sind beschwichtigt, die Casuistik fängt an das Feld zu räumen, die Moral wird von der Dogmatik getrennt, viele unnütze Fragen und leere Subtilitäten werden verbannt, die Lehrart wird methodischer und die Darstellung geschmackvoller.

Wenn von dieser Seite aus betrachtet die neue Wendung, welche im Gange unserer Wissenschaft eintrat, sich in einem vortheilhaften Lichte zeigt, so führte sie aber auch auf der andern Seite äußerst bedenkliche und nachtheilige Folgen mit sich. Mit dem lästigen und unnützen Beiwerke, womit die alte Wissenschaft sich umgeben hatte, warf man mißkennend und gleichgültig auch ihr reines und gediegenes Gold hinweg, die Resultate, woran Jahrhunderte gearbeitet. Aber, was das Schlimmste war, indem man den Gang der Entwickelung, den diese Wissenschaft innerhalb des kirchlichen Bodens durchzulaufen bestimmt war, gewaltsam unterbrach, untergrub man auch zugleich ihr festes positives Fundament. Die auftauchenden Zeitphilosophien, die ihrem innersten Wesen nach gegen das Christenthum feindlich gesinnt waren, übten mehr als billig Einfluß auf sie aus und liehen ihr nicht bloß die äußeren wissenschaftlichen Formen, sondern schrieben ihr auch das oberste Princip vor, woraus sie ihre einzelnen Sätze herzuleiten hatte. Dadurch verlor die ganze Moral ihren positiven christlichen und kirchlichen Charakter und war in reine Moralphilosophie aufgelöſ't; denn daß biblische Texte oder Stellen aus den heiligen Vätern eingewoben wurden, war etwas rein Aeußerliches und änderte nicht das Wesen der Sache. Damit die Moral eine christliche sei, genügt es durchaus nicht, daß das Christenthum nur als Beihülfe zugezogen werde oder nur so nebenherlaufe; sondern es muß ihr bewegter Mittelpunkt, es muß ihr Ein und ihr Alles sein. Eine große Menge der Moralwerke neuerer Zeiten wird mehr oder weniger von dieser Anklage getroffen. Es gehören dahin namentlich die Werke von Lauber[1]); Schwarzhueber[2]);

1) Kurzgefaßte Anleitung der christlichen Sittenlehre oder Moraltheologie. Wien 1784—88. (5 Bde. 8.).

2) Praktisches katholisches Religionshandbuch für nachdenkende Christen. 1786. 4 Bde., und: System der christlichen Sittenlehre. Salzb. 1793. 2 Thle.

Isenbiehl[1]; Wanker[2]; Mutschelle[3]; Geishüttner[4]; Schenkl[5]; Neuberger[6]; Riegler[7]. Die äußerste Spitze in dieser rationalisirenden Behandlungsweise der Moral bildet das Werk von Schreiber[8]. Selbst bei Sailer ist der rechte Standpunkt noch nicht vollkommen wieder gewonnen, indem sein oberstes Moralprincip im Grunde nur ein philosophisches ist[9]. Hirscher hat dagegen die Moral wieder mehr auf positivem Boden aufgebaut, obgleich er das Ueberlieferte noch nicht in sein gebührendes Recht wieder eingesetzt und namentlich die Resultate der Scholastik mehr, als billig, bei Seite geschoben hat. Dadurch hat sein Werk, das seiner Anlage nach durchaus positiv ist, in der Ausführung selbst wieder eine starke subjective Färbung angenommen. Jedenfalls ist das Psychologische der christlichen Moral die stärkste Seite bei Hirscher und besonders nach dieser Seite hin hat er sich um unsere Wissenschaft ein unbestrittenes Verdienst erworben[10]. Auf den Schultern von Sailer und Hirscher ruht Stapf, der seinem Werke[11] ein noch mehr kirchliches Gepräge aufgedrückt hat. Die neuesten Bearbeiter unserer Wissenschaft, Klee, Filser, Probst fanden gerathen, an die Scholastik wieder anzuknüpfen und deren Schätze sich zu Nutze zu machen. Eine ähnliche Richtung haben in neuerer Zeit unter den französischen Theologen eingeschlagen: Gousset, Neyraguet und Lyonet.

---

1) Tugendlehre nach kritischen Grundsätzen u. s. w. Augsburg 1795.

2) Die christliche Sittenlehre. Ulm 1793. 3. Aufl. Wien 1810.

3) Theologische Moral, fortgesetzt von einem Verehrer des Verfassers. München 1801—3. 2 Bde.

4) Theologische Moral in einer wissenschaftlichen Darstellung. Leipzig und Wien 1802. 3 Thle.

5) Ethica christiana. Ingolst. 1800. 3 Voll.; dann sein Compendium sive Institut. Ethicae christ. Ingolst. 1805.

6) Systematische Anleitung zur christlichen Sittenlehre. Wien 1795. Institutiones Ethicae christ. seu theologia moralis, usib. academ. accomodatae. Vienn. 1805. 3 Voll. Edit. 3. 1819.

7) Christliche Moral nach der Grundlehre der Ethik des Maurus von Schenkl. Augsb. 1825. 4 Thle. 3. Ausg. 1834.

8) Lehrbuch der Moraltheologie. Freib. 1. Bd. 1831. 2. Bd. 1832.

9) Handbuch der christlichen Moral. München 1818. 3 Bde.

10) Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit. Tübingen 1835—36; 4. Aufl. 1845.

11) Er schrieb sein Moralwerk erst in lateinischer Sprache unter dem Titel: Theologia moralis in Compendium redacta. IV. Tom. ed. 4. Oenopont. 1836; dann in deutscher: „Die christliche Moral als Antwort auf die Frage: Was wir thun müssen, um in das Reich Gottes einzugehen?“ Innsbruck 1841.

Die allgemeine Moral.

§. 9.

Anordnung und Plan.

Die Moral läßt sich in zwei Theile zerlegen, in den allgemeinen und in den besondern Theil. Das sittlich Gute nämlich, der Gegenstand dieser Wissenschaft, kann unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden, unter dem Gesichtspunkte der Einheit und Allgemeinheit, und unter dem der Mannichfaltigkeit und Besonderheit; ebenso der Gegensatz des sittlich Guten, das sittlich Böse. Freilich erscheint bei beidem das Eine und Allgemeine vom Mannichfaltigen und Besonderen in der Wirklichkeit niemals getrennt, sondern wo das Gute und das Böse in der Menschenwelt überhaupt auftritt, tritt es immer als ein Besonderes auf und dieses Besondere läßt sich anderseits immer wieder auf ein Höheres, auf ein Eines und Allgemeines zurückführen. Aber die Wissenschaft darf trennen, was im Leben verbunden ist, und verbinden, was nur nach seiner äußeren Erscheinungsform im Leben getrennt ist, denn nur so kann sie sich in sich selbst auferbauen. Die allgemeine Moral wird sich demnach mit dem sittlich Guten in seiner Einheit und Allgemeinheit beschäftigen und wird von dieser Seite eben so auch den Gegensatz des Guten, das sittlich Böse, auffassen. Diese Eintheilungsweise ist auch die von jeher beliebte und schon der heilige Thomas hat sie mit Bewußtsein durchgeführt. Jeder Versuch, sie zu umgehen, führt zu Verwickelungen und Verwirrungen mancherlei Art, für die Sache selbst aber wird dadurch nichts gewonnen. Irgendwo muß doch gehandelt werden von dem Wesen der Tugend und der Sünde und allen den Bedingungen, unter denen die eine und die andere wirklich wird, also von den Gesetzen, Pflichten, Räthen, von dem Gewissen, der Freiheit und ähnlichen Rubriken. Diese in die Lehre von den einzelnen Tugenden und ihren Gegensätzen oder in die besondere Moral selbst einzuflechten, möchte schon deshalb unthunlich erscheinen, weil sie diesen nicht beigeordnet, sondern ihnen

übergeordnet sind. Wo anders soll daher darüber gehandelt werden, als in einem eigenen der besonderen Moral vorangehenden Theile, mag man diesen nun nennen, wie man will, den wir aber nach der Natur dieser Gegenstände am liebsten den allgemeinen Theil nennen möchten. Aber so entschieden man über das Zweckmäßige dieser allgemeinen Eintheilungsweise sein darf, so schwierig erscheint es, beide Theile wieder im Besondern zu gliedern. Besonders ist dieses der Fall mit der allgemeinen Moral, hauptsächlich deßhalb, weil von den allgemeinen sittlichen Materien die eine fast immer die andere voraussetzt oder einschließt und so alle wechselseitig in einander eingreifen. Daher werden Mißstände und Unebenheiten nicht leicht zu vermeiden sein, wie man auch anordnen möge. Ein Jeder, der sich noch mit dem Aufbaue unserer Wissenschaft ernstlich beschäftigte, hat gewiß vor unternommener Arbeit gerade in der systematischen Anordnung des Lehrstoffes seinen Vorgänger übertreffen zu müssen geglaubt, und kaum hatte er hierzu den Versuch gemacht, als er auf Hindernisse stieß, die er früher vielleicht nicht einmal geahnet hatte; und so bleibt dem Nachfolgenden immer dasselbe Bemühen [1].

In Beziehung auf den allgemeinen Theil der Moral betrachten wir folgende Anordnung als die einfachste und natürlichste. Zuerst handeln wir vom Princip des sittlich Guten, welches seiner Natur nach nothwendig an die Spitze der Moral gestellt werden muß. Dann betrachten wir die Bedingungen, unter welchen das sittlich Gute wirklich werden kann, diese sind aber theils objectiver Art (die göttliche Gesetzgebung), theils subjectiver Art (Gewissen und Freiheit). Hieran schließt sich wie von selbst die Lehre von dem wirklich sittlichen Guten und seinem Gegensatze, dem sittlich Bösen, im Allgemeinen an. Demnach zerfällt das Ganze in zwei Abtheilungen: 1. die Lehre von dem Princip des sittlich Guten und den Bedingungen seiner Verwirklichung; 2. die Lehre vom sittlich Guten und seinem Gegensatze, dem sittlich Bösen, im Allgemeinen. Die weiteren Unterabtheilungen werden am geeigneten Orte angegeben werden.

---

1) In den älteren Moralhandbüchern findet man gewöhnlich folgende Anordnung: De actibus humanis (unter welcher Rubrik denn auch von der Freiheit gehandelt wird); de conscientia; de legibus; de virtutibus et peccatis in ihren verschiedenen Arten und Unterarten und was sich sonst hieran anschließen mag.

Erste Abtheilung der allgemeinen Moral

Von dem höchsten Princip des sittlich Guten und den Bedingungen seiner Verwirklichung.

Erster Hauptabschnitt.

Das höchste Princip des sittlich Guten.

§. 10.

Erklärung.

Da das sittlich Gute, welches der Gegenstand der Moral ist, nur begriffen werden kann durch ein Zurückgehen auf sein höchstes Princip, so muß offenbar an die Spitze der ganzen Moral eben die Lehre von diesem höchsten Principe gestellt werden.

Unter dem höchsten Princip des sittlich Guten aber wird verstanden der letzte Grund, aus welchem das sittlich Gute in der Menschenwelt erklärt werden muß, und zwar sowohl seiner Idee nach (höchstes Idealprincip), als seiner Wirklichkeit nach (höchstes Realprincip). Unrichtig hat man dieses höchste Princip des sittlich Guten oft für identisch genommen mit dem höchsten Princip der Moral, woher manche Verwirrungen und falsche Ansichten entstanden sind. Das höchste Princip einer Wissenschaft ist nicht identisch mit dem höchsten Princip des Gegenstandes dieser Wissenschaft, wenn es auch damit in innerer Verbindung steht. Das, was man gewöhnlich höchstes Moralprincip nennt, ist der oberste Grundsatz, aus welchem die Moral ihre einzelnen Lehren folgerecht herleitet und entwickelt, um sich eben dadurch in sich selbst als Wissenschaft aufzubauen.

§. 11.

Gott das höchste Ideal-Princip des sittlich Guten.

Das höchste Princip des creatürlichen sittlich Guten ist und kann nur Gott sein. Und zwar ist Gott höchstes Princip des creatürlichen sittlich Guten in dem oben angegebenen zweifachen Sinne des Wortes. Er ist erstens das höchste Idealprincip des sittlich Guten, oder der letzte Grund, aus dem das sittlich Gute seiner Idee

nach erklärt werden muß. Denn worin die Idee oder das Wesen des sittlich Guten bestehe, kann nicht bestimmt werden, wenn es kein Maß gibt, woran das sittlich Gute gemessen, und keine Regel, wonach es als solches unterschieden werden kann. Sieht man aber von Gott hinweg, so gibt es ein solches Maß und eine solche Regel nicht. Alle Versuche, ein solches Maß und eine solche Regel außer Gott, in der creatürlichen Ordnung der Dinge, aufzufinden, erscheinen bei näherer Betrachtung so sehr unhaltbar, daß sie die Idee des sinnlich Guten selbst geradezu vernichten.

Die Idee des sittlich Guten wird vernichtet, wenn man sie aus dem Princip des persönlichen Nutzens erklärt und das sittlich Gute zusammenfallen läßt mit dem persönlich Nützlichen; denn wenn nützlich und sittlich gut identisch wären, so würde der vollendetste Egoist der moralischste Mensch sein, was einen offenbaren Widerspruch einschließt. Desgleichen wird die Idee des sittlich Guten vernichtet, wenn man sie herleitet aus dem Princip des öffentlichen oder gemeinsamen Nutzens und demnach das sittlich Gute ganz mit dem öffentlich oder gemeinsam Nützlichen zusammenfallen läßt; denn fiele das sittlich Gute mit dem öffentlich Nützlichen in Eins zusammen, so folgte, daß die bestgemeinten, die edelsten Handlungen, welche wegen zufälliger äußerer Hindernisse einen nützlichen Einfluß auf die öffentliche Gesellschaft nicht äußern, oder daß solche Handlungen, welche ihrer Natur nach sich nur in dem innern geheimnißvollen Verkehr der menschlichen Seele mit Gott vollziehen, für schlechte Handlungen, und daß die innerlich schlechtesten Handlungen, aus denen die öffentliche Gesellschaft Nutzen zieht, für die besten angesehen werden müßten: eine Folgerung, welche die Begriffe von gut und böse geradezu umkehrt.

Nicht weniger wird die Idee des sittlich Guten vernichtet, wenn man sie herleitet aus dem Princip des Genusses, sei es eines sinnlichen, sei es eines geistigen, und demnach das sittlich Gute gleichsetzt dem Ergötzlichen; denn läge das Wesen des sittlich Guten im Angenehmen oder Ergötzlichen, so ergäbe sich die so ungereimte, als jedes sittliche Gefühl empörende Folgerung, daß z. B. ein abgefeimter Wollüstling, der Alles seinem Genusse opfert, ein tugendhafter Mensch, und daß ein pflichttreuer Mensch, der in schmerzenreicher Entbehrung Alles seiner Pflicht opfert, ein unsittlicher Mensch sei.

Endlich wird die Idee des sittlich Guten vernichtet, wenigstens unsicher und schwankend gemacht, wenn man sie herleitet aus dem

Princip der menschlichen Vernunft und das sittlich Gute als das Vernunftgemäße definirt; denn auch davon abgesehen, daß unter Vernunft nicht Alle dasselbe verstehen, daß vielmehr dem Einen oft vernunftgemäß erscheint, was der Andere vernunftwidrig findet; welches sollte wohl, wenn man von Gott, der höchsten Vernunft, hinwegsieht, der Grund sein, warum die Regel für das sittlich Gute eher in der Vernunft, als in der Sinnlichkeit zu suchen sei, da die Forderungen beider Vermögen, die sich einander so oft widersprechen, gleich gebieterisch auftreten.

Um mithin die Idee des sittlich Guten in ihrer Reinheit auch nur einen Augenblick festhalten zu können, muß man nothwendig über die creatürliche Ordnung hinweg zu einer höheren Ordnung aufsteigen. Und diese höhere Ordnung, der die Idee des sittlich Guten einzig entstammen kann, sie kann nirgends anders, als in Gott selbst gefunden werden. Denn wie Gott das unbedingte Sein ist, worauf alles bedingte, creatürliche Sein zurückgeführt werden muß, so ist er auch das unbedingte Gut-Sein, worauf alles bedingte, creatürliche Gut-Sein zurückgeführt werden muß. Und zwar ist Gott das unbedingte Gut-Sein, oder das sittlich Gute selbst dadurch, daß sein Wille (denn im Willen allein wurzelt alles Sittliche) unbedingt gut ist, und der Wille Gottes ist dadurch unbedingt gut, daß Gott sich selbst vollkommen liebt. Diese Liebe Gottes zu sich selbst ist die Quelle und das Meer aller sittlichen Güte.

Gott liebt sich unendlich, und deshalb ist er das unendlich sittlich Gute, der unendlich Heilige; Gott liebt sich selbst nothwendig (denn könnte er sich auch nicht lieben, so könnte er nicht vollkommen und somit nicht Gott sein) und deshalb ist er das ewige, unveränderliche sittlich Gute, der ewig und unveränderlich Heilige. Als nothwendig, ewig und unveränderlich sittlich gut ist aber Gott und kann er sein die ewige Regel und das unveränderliche Maß aller sittlichen Güte. An diesem Maße, nach dieser Regel allein muß Alles gemessen oder bestimmt werden, was sich an sittlicher Güte außer Gott an den Geschöpfen nur immer finden mag. Denn weiter zurück kann nicht gegangen werden.

Aus Gesagtem erhellt, daß die Idee des sittlich Guten einen persönlichen Gott nothwendig voraussetzt, und daß mit dem aufgehobenen persönlichen Gott aller Unterschied zwischen gut und böse zugleich aufgehoben ist, wie denn dieser Unterschied von consequenten Pantheisten oder Atheisten wirklich ist aufgehoben worden.

§. 12.

Gott das höchste Realprincip des sittlich Guten.

1. Gott ist aber nicht nur der letzte Grund, aus dem das sittlich Gute seiner Idee nach erklärt werden muß; er ist auch der letzte Grund, aus welcher es seiner Wirklichkeit nach hergeleitet werden muß, mit anderen Worten, er ist wie das höchste Ideal-, so auch das höchste Realprincip des sittlich Guten. Das höchste Realprincip des sittlich Guten könnte aber Gott nicht sein, wenn er nicht das höchste Idealprincip desselben wäre; er muß selbst unendlich sittlich gut sein, um das sittlich Gute außer sich zu verwirklichen; weil Niemand geben kann, was er nicht selbst hat. Das höchste Idealprincip des sittlich Guten ist Gott mit Nothwendigkeit; denn er muß sich selbst nothwendig lieben, und ist mithin nothwendig sittlich gut; das höchste Realprincip des sittlich Guten aber ist er mit Freiheit, denn er wird durch nichts genöthigt, außer sich Wesen in's Dasein zu rufen und für diese Wesen eine sittliche Ordnung festzusetzen; weil er sich selbst unendlich genügt. Die Verwirklichung des sittlich Guten außer sich ist mithin, wie die Erschaffung sittlicher Wesen überhaupt, die freie That seiner Güte. Wenn er aber Wesen außer sich in's Dasein setzen, und diese mit Freiheit ausstatten will, so muß er auch für dieselben eine Regel, eine sittliche Ordnung aufrichten, und diese sittliche Ordnung, die er aufrichtet, muß selbst wieder in Angemessenheit stehen zu seiner eigenen sittlichen Güte, muß mit seiner Heiligkeit übereinstimmend sein. Denn ob Gott nach außen wirke oder nicht, ob er diese oder jene Welt, diese oder jene Wesen erschaffe, hängt lediglich von seiner Freiheit, von seinem eigenen freien Wohlgefallen ab; aber es hängt nicht ab von seiner Freiheit, ob er für diese Wesen, welche er erschafft, eine Ordnung festsetze, die mit seiner eigenen Heiligkeit übereinstimmend sei; sondern die Ordnung, die er für freie Wesen außer sich festsetzt, muß mit seiner Heiligkeit übereinstimmen, weil Gott nur handeln und wirken kann in Uebereinstimmung mit seiner Heiligkeit; kurz die sittliche Weltordnung, die Gott aufrichtet, kann nur ein Reflex der ewigen und nothwendigen Ordnung sein, die in Gott selbst besteht, sie kann nur der Ausdruck seiner ewigen Liebe zu sich selbst sein. Annehmen, daß die sittliche Weltordnung, die Gott aufgerichtet, etwas rein Willkührliches sei, daß Dasjenige, was Gott geboten, nicht in sich selbst gut, und daß Dasjenige, was er verboten hat, nicht in sich selbst schlecht sei, heißt einen Gott annehmen, der nicht mehr heilig, und mithin nicht mehr Gott ist.

2. Wie der Akt jenes Willens, womit Gott sich selbst liebt, die sittliche Güte schlechthin ist: so entsteht die sittliche Weltordnung außer Gott dadurch, daß Gott seinen unendlich guten Willen seinen freien Geschöpfen als Norm ihrer Handlungen ausspricht. Gott spricht aber seinen unendlich guten Willen als Norm unserer Handlungen auf zweifache Weise aus; theils indem er die Ereignisse und Schicksale unseres Lebens ordnet und leitet — denn ohne seinen Willen fällt kein Haar von unserm Haupte —, theils indem er uns Handlungen gebietet, verbietet, anräth oder gestattet[1]. In beider Beziehung ist dieser göttliche Wille die Norm unserer Handlungen; und alle unsere sittliche Güte besteht darin und kann nur darin bestehen, daß wir unsern Willen dem Willen Gottes gleichförmig machen; daß wir einerseits Alles, was Gott in seiner Weisheit über uns verhängt oder beschließt, mit Demuth und Ergebung ertragen, und daß wir andererseits Alles, was er uns gebietet, mit Bereitwilligkeit vollziehen. Der einzige Unterschied hiebei ist nur der, daß wir in Absicht auf den gebietenden oder verbietenden Willen Gottes verpflichtet sind, denselben zu erforschen, um unsere Handlungen darnach einrichten zu können; daß wir aber in Absicht auf den alle Ereignisse unseres Lebens leitenden und anordnenden Willen Gottes hiezu nicht verpflichtet sind; und daß wir erst dann verpflichtet sind, ihm uns zu unterwerfen, wenn er sich durch die Ereignisse selbst offenbart. So lange uns dieser Wille noch verborgen ist, kann unser Wille, wie der heil. Augustinus bemerkt, gut sein, ohne daß er jenem göttlichen Willen gleichförmig ist, und er kann schlecht sein, ungeachtet er ihm gleichförmig ist. Ein Sohn hat z. B. einen guten Willen, wenn er will, daß sein kranker Vater genese,

---

1) Die ältesten Theologen unterscheiden daher den Willen Gottes unter Anderem in die voluntas *beneplaciti* und in die voluntas *signi*. Unter der voluntas beneplaciti verstehen sie den Willen Gottes eigentlich und schlechthin, oder denjenigen Willen Gottes, der stets erfüllt wird; unter der voluntas signi hingegen verstehen sie denjenigen Willen Gottes, der bloß metaphorisch so genannt wird und nicht stets erfüllt wird. Petrus Lombardus führt fünf Arten der voluntas signi an: praeceptum, consilium, prohibitio, operatio, permissio. Denn bei uns sind diese Handlungen Zeichen Desjenigen, was wir wollen: was wir gebieten, wollen wir, so viel es von uns abhängt, was wir verbieten, wollen wir nicht u. s. w. Man sieht aber, daß die operatio, welche bei uns in der Regel ebenfalls ein Zeichen unseres Willens ist (außer wir müßten Dasjenige, was wir thun, gezwungen und gegen unsern Willen thun) bei Gott mit seiner voluntas beneplaciti zusammenfällt.

ungeachtet dies Gott nicht will, und er hat einen schlechten Willen, wenn er will, daß sein kranker Vater sterbe, ungeachtet auch Gott will, daß er sterbe [1]. Freilich darf unser Wille, wenn er gut sein soll, auch in solchen Fällen kein unbedingter Wille sein, sondern er muß von vornherein in Gottes Willen ergeben sein. Und wenn daher auch unser Wille in irgend einem Punkte vom göttlichen Willen materiell abweichen darf, so darf er doch nie formell von ihm abweichen: ich darf immer nur wollen, was Gott will, daß ich wollen soll [2]. Und in diesem Sinne bleibt es vollkommen richtig: daß unser Wille nur dann gut ist, wenn er dem göttlichen Willen gleichförmig ist.

3. Gott ist aber das schöpferische Princip alles creatürlich sittlich Guten nicht nur dadurch, daß er seinen heiligen Willen für die freien Geschöpfe als Gesetz ausgesprochen und so die sittliche Ordnung in der Welt überhaupt aufgerichtet hat: er ist es auch ebenso sehr dadurch, daß er das sittlich Gute in diesen freien Geschöpfen durch seine Gnade, als erste Ursache, selbst wirkt. Das natürlich Gute wirkt er als erste Ursache durch seine natürliche Gnade, das übernatürlich Gute wirkt er als erste Ursache durch seine übernatürliche Gnade; so daß sich in dem Geschöpfe nicht das geringste Gute findet, das nicht auf ihn, als erste Ursache, zurückgeführt werden müßte. Wie das creatürliche Sein von Gott aus dem Nichts in das Dasein gerufen ist und von Gott in seinem Sinn erhalten wird dergestalt, daß es ohne diese erhaltende Thätigkeit Gottes sofort in's Nichts wieder zurücksinken würde; also verhält es sich auch mit dem sittlichen gut Sein und dem sittlich guten Handeln der freien Creatur: die erste Ursache davon ist und kann nur Gott sein.

§. 13.

Die Lehre vom höchsten Princip des sittlich Guten bestätigt durch die göttliche Offenbarung.

Die Lehre, daß Gott das höchste Princip, das höchste Ideal-, wie das höchste Realprincip des sittlich Guten sei, wird durch die göttliche Offenbarung selbst bestätigt. Denn daß Gott 1. das höchste Idealprincip des creatürlichen sittlich Guten sei, folgt aus dem Ausspruche des Heilandes, daß Niemand gut sei, als

1) Enchirid. cap. 101.

2) *Thom.* 1. 2. qu. 19. art. 10. Vergl. auch *Anselm.* Liber. arbitr. c. 8., wo er sagt: justa voluntas est, quae vult id, quod Deus vult, illam velle.

Gott allein [1]), so wie aus allen jenen Stellen, wo als höchste Norm und Regel für Alles, was sittlich gut genannt sein will, Gottes Vollkommenheit und Heiligkeit aufgestellt wird [2]). Daß Gott aber auch 2. das höchste Realprincip des creatürlichen sittlich Guten sei, folgt einerseits aus jenen Stellen der heiligen Schrift, wo die bestehende sittliche Ordnung auf den heiligen Willen Gottes wie auf ihre unmittelbare Quelle zurückgeführt wird [3]); anderseits aus jenen Stellen, wo Gott gepriesen wird als der Spender einer jeden guten Gabe, sogar eines jeden guten Gedankens, und als die bewirkende Ursache aller creatürlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit [4]).

§. 14.

Gegensätze.

Die Gegensätze gegen diese durch die Offenbarung bestätigte Lehre, daß alles creatürliche sittlich Gute seiner Idee, wie seiner Wirklichkeit nach aus Gott abzuleiten sei, sind theilweise im Obigen schon aufgeführt worden. Es gehören dahin namentlich 1. alle jene Doctrinen, welche das sittlich Gute seiner Idee nach von Gott losreißen, und das Maß und die höchste Regel für das sittlich Gute in die creatürliche Ordnung der Dinge, als solche, setzen (Eudämonismus, Materialismus, Rationalismus u. dgl.); 2. alle jene Systeme, welche die Sittlichkeit von der Religion, die Tugend von der Gnade, die Heiligkeit und Gerechtigkeit des Menschen von der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes trennen (Pelagianismus, Purismus u. dgl.). Einer Widerlegung dieser verschiedenen Theorien wird es von unserm positiven christlichen Standpunkte nicht bedürfen; indem sich der Widerspruch derselben mit dem aufgestellten christlichen Princip Jedem von selbst aufdringt.

Zweiter Hauptabschnitt.

Die Grundbedingungen der Verwirklichung des sittlich Guten.

---

§. 15.

Uebergang.

Das sittlich Gute ruht, wie gezeigt worden ist, seinem letzten Princip nach in Gott. Im Menschen aber soll es werden. Welches

1) Matth. 19, 17.

2) Matth. 5, 48. Levit. 11, 44. 1 Petr. 1, 15—16.

3) Joh. 4, 34. Matth. 26, 39. Matth. 7, 21. u. a.

4) Hebr. 13, 21. Joh. 6, 44. Philipp. 2, 13. Röm. 9, 16. u. a.

sind nun die Bedingungen, unter denen es im Menschen werden kann? Diese Bedingungen sind im oben Gesagten bereits angedeutet worden; und es lassen sich dieselben auf folgende zwei Hauptpunkte zurückführen. Wenn das sittlich Gute in uns sich verwirklichen soll, so muß uns Gott erstens seinen heiligen Willen als Gesetz aussprechen; und zweitens muß er uns in den Stand setzen, diesen seinen heiligen Willen nicht nur im Allgemeinen, sondern auch in den besonderen Fällen, wo wir handeln sollen, als einen uns geltenden zu erkennen und ihn auszuführen. Beide Bedingungen sind aber wirklich vorhanden. Gott hat seinen Willen als Richtschnur unserer Gesinnungen und Handlungen durch seine Gesetzgebung uns wirklich zu erkennen gegeben, und er hat uns anderseits auch das Vermögen eingeschaffen, sein Gesetz nicht nur im Allgemeinen zu erkennen, sondern es auch in den besonderen Fällen auf unser Thun anzuwenden (Gewissen), sowie das Vermögen, das erkannte Gesetz Gottes mittelst seiner Gnade zur Ausführung zu bringen (Freiheit). Die erste Bedingung nennen wir die objective, die zweite nennen wir die subjective Grundbedingung des sittlichen Lebens.

Erster Abschnitt.

Die objective Grundbedingung des sittlichen Lebens oder die göttliche Gesetzgebung.

---

§. 16.

Vorbemerkung.

Gott hat uns seinen Willen als Richtschnur unserer Gesinnungen und Handlungen theils unmittelbar zu erkennen gegeben, theils gibt er uns ihn mittelbar zu erkennen. Unmittelbar hat er uns seinen Willen zu erkennen gegeben theils durch das Naturgesetz, theils durch das positive geoffenbarte Gesetz; mittelbar gibt er uns seinen Willen zu erkennen durch das menschliche Gesetz. Das in der Zeit gegebene unmittelbar göttliche Gesetz, oder das göttliche Gesetz schlechthin, und das mittelbar göttliche, oder das menschliche Gesetz schlechthin, werden von der Schule unter dem Namen zeitliches Gesetz (lex temporalis) zusammengefaßt, im Gegensatze zum ewigen Gesetze (lex aeterna), worunter nichts Ande-

res verstanden wird, als die ihrer Idee nach ewige, doch erst in der Zeit zu realisirende göttliche Weltordnung. Es verhält sich also das ewige Gesetz zur zeitlichen Gesetzgebung, wie sich die ideelle Schöpfung zur wirklichen verhält; es besteht vor und über allem Erscheinenden; es muß nicht nothwendig erscheinen, so wenig, wie die Idee der Welt von Gott nothwendig realisirt werden muß und es muß, wenn es erscheint, auch nicht ganz oder auf einmal erscheinen, so wenig, wie alle Ideen Gottes von Gott nothwendig oder alle auf einmal realisirt werden müssen; es hängt vielmehr lediglich vom freien Wohlgefallen Gottes ab, ob es überhaupt hervortreten, ob es ganz hervortreten und wann es hervortreten solle[1]). Das zeitliche Gesetz ist dem Gesagten zufolge nur die Einführung des ewigen Gesetzes in die Zeit und es leitet aus diesem alle seine Güte und Gerechtigkeit her[2]).

§. 17.

Das Naturgesetz.

1. Gott hat jedem Wesen, welches lebt, das Gesetz dieses Lebens eingeschaffen. Das blos physische Wesen trägt das Gesetz seines physischen Lebens, das moralische Wesen trägt als solches das Gesetz eines höheren, eines moralischen Lebens in sich. Dem physischen Gesetze fügen sich die geschaffenen Wesen mit Nothwendigkeit, dem moralischen Gesetze sollen sich die moralischen Wesen mit Freiheit unterwerfen. Das dem Menschen, als einem moralischen Wesen, eingeschaffene Gesetz der Sittlichkeit heißt Naturgesetz (lex naturalis). Es gebietet ihm dasjenige, was er durchaus und unter allen Umständen thun, es verbietet ihm dasjenige, was er durchaus und unter allen Umständen unterlassen soll, um seine Bestimmung als

---

1) Mit Unrecht hat man den Scholastikern den Vorwurf gemacht, daß sie die lex aeterna über Gott gesetzt, ähnlich, wie die Heiden ihre Götter unter die Herrschaft des Fatum gestellt. Der heil. Thomas hat die Frage, ob auch Gott der lex aeterna unterworfen sei, geradezu verneint. „Alles, sagt er, was zur göttlichen Wesenheit gehört, ist der lex aeterna nicht unterworfen, sondern die lex aeterna selbst" (ea, quae pertinent ad naturam vel essentiam divinam legi aeternae non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex aeterna); vergl. 1. 2. qu. 93. art. 4.

2) Vergl. *Augustin.* de lib. arbitr. 1. 6.: „Ut igitur breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo, verbis explicem, ea est, qua justum est, ut omnia sint ordinatissima... Simul etiam te videre arbitror, in ista temporali (lege) nihil esse legitimum, quod non ex hac aeterna (lege) sibi homines derivaverint."

vernünftiges Wesen zu erreichen [1]). Der Ausdruck: das Gesetz der Sittlichkeit ist dem Menschen eingeschaffen oder eingedrückt (lex homini impressa, lumen divinum homini impressum) [2]), will aber so viel sagen, daß der Mensch in seiner Vernunft nicht nur das Vermögen, sondern auch eine Quelle sittlicher Erkenntnisse besitze, daß er, zum Bewußtsein seiner selbst gelangt, auch darüber unmittelbar gewiß werde, daß einiges gut, anderes böse sei, daß er einiges schlechthin thun (Gott verehren, die Eltern lieben, u. dgl.), und anderes schlechthin unterlassen solle. Das Naturgesetz darf daher auch keineswegs mit dem verwechselt werden, was man im engeren Sinne Gewissen nennt; das Gewissen nämlich hat als solches keinen Inhalt, sondern es findet den Inhalt vor und wendet diesen blos auf einen speciellen Fall an, gebietend oder verbietend, zu- oder abrathend, richtend und das Gericht vollstreckend; es setzt mithin das Gesetz voraus, ist aber das Gesetz nicht selbst.

2. Nach Lehre der Offenbarung trug nicht allein der Mensch im Urzustande, sondern trägt auch der gefallene Mensch noch das Naturgesetz in sich. Die heilige Schrift setzt das Vorhandensein dieses Gesetzes voraus, wenn sie als Forderung ausspricht: „was du nicht willst, das dir geschehe, das füge auch keinem Andern zu" und sie lehrt, daß auch die Heiden ein Gesetz der Sittlichkeit in sich tragen [3]). Bei den heiligen Vätern waltet hierüber ebenso wenig ein Zweifel ob. Augustinus spricht von einem Gesetze, welches eingeschrieben sei in das Herz des Menschen (lex scripta in cordibus hominum) und welches keine Ungerechtigkeit jemals auslöschen könne [4]). In gleichem Sinne äußert Hieronymus, daß Viele auch ohne den Glauben und das Evangelium zu besitzen, Manches, was recht sei, verrichteten, die Principien und die von Gott selbst gelegten Samenkörner der Tugenden in sich tragend [5]).

1) Der heil. Thomas bezeichnet die lex naturalis als participatio legis aeternae in rationali natura; beide, das Naturgesetz und das ewige Gesetz, bestimmen, was der Mensch thun oder unterlassen soll; unterscheiden sich aber darin von einander, daß das erstere als noch rein in Gott selbst seiend, das letztere aber als den vernünftigen Creaturen einwohnend zu betrachten ist; vergl. 1. 2. qu. 91. art. 2.

2) A. a. O.

3) „Wenn nun die Heiden, ohne das Gesetz (das positive) zu haben, der Natur zufolge (naturaliter) dasjenige thun, was des Gesetzes ist, so sind sie sich selbst Gesetz." Röm. 2, 14.

4) Confess. 2, 4.

5) „Multi absque fide et evangelio Christi vel sapienter faciunt aliqua vel sancte, ut parentibus obsequantur, ut inopi manum porrigant, non

3. Hievon verschieden ist die Frage, ob im gefallenen Menschen die Erkenntniß des Naturgesetzes noch ungetrübt vorhanden sei, und eine damit zusammenhängende zweite Frage, ob der Mensch wenigstens nach dem Falle eines positiven göttlichen Gesetzes durchaus bedürftig sei? Was die erste Frage betrifft, unterscheidet die Schule zwischen den ersten und allgemeinsten Grundsätzen der Sittlichkeit (prima et communissima principia), und zwischen den weiteren hieraus herzuleitenden Folgerungen (conclusiones ex illis principiis derivatae). Die ersteren, welche z. B. aussprechen, daß es einen innern und ewigen Unterschied zwischen gut und böse gibt, daß man das Eine thun und das Andere unterlassen soll, daß man Gott verehren, daß man die Eltern lieben, daß man seinem Nebenmenschen nichts Uebeles zufügen solle u. dgl., können aus dem Menschen nie vertilgt werden, niemals kann die Erkenntniß derselben dem Menschen abhanden kommen, wenn er gleich durch Begierden und Leidenschaften gehindert werden kann, sie auf besondere sittliche Verhältnisse (ad particulare operabile, wie der heil. Thomas sagt) richtig anzuwenden. Dagegen kann die Erkenntniß jener Folgerungen allerdings in ihm untergehen, wie z. B. bei verschiedenen Völkern Diebstahl, Straßenraub u. dgl. nicht für Sünde galten, ob es gleich grundsätzlich bei allen feststand: „Was du nicht willst, daß dir geschehe, das füge auch keinem Andern zu [1]." Die zweite Frage ist hiermit zugleich beantwortet. Der gefallene Mensch wenigstens kann eines positiven göttlichen Gesetzes durchaus nicht entbehren. Man wende nicht ein, was der Apostel an der eben angeführten Stelle (Röm. 2, 11.) von den Heiden sagt; denn auch bei den Heiden waren die Spuren der Uroffenbarung nicht gänzlich erloschen und insofern war auch bei ihnen das Naturgesetz nicht ohne allen positiven Anhalt.

4. Daß das Naturgesetz für alle Menschen und für alle Zeiten verbindend sei, liegt in seinem Wesen begründet. Gott selbst kann es weder aufheben noch verändern, denn es ist ein Ausfluß seines ewigen Gesetzes, und dieses ewige Gesetz stimmt, wie wir gesehen haben, überein mit seiner Heiligkeit, der er niemals untreu werden kann. Im A. T. scheinen uns zwar Beispiele einer zeitweiligen Abänderung oder Aufhebung des Naturgesetzes zu begegnen; Abraham

---

opprimant vicinos, non aliena diripiant, magisque judicio Dei obnoxii fiant, quod habentes in se principia virtutum et Dei semina non credunt in eo, sine quo esse non possunt." I in Galat. c. 1. v. 15.

1) *Thomas* 1. 2. qu. 94. art. 4. u. 6.

erhält z. B. Befehl, seinen Sohn zu tödten; den Israeliten wird gestattet, das Eigenthum der Egyptier an sich zu nehmen und was dergleichen mehr ist; indeß muß man, wie ältere Theologen richtig bemerken, hier wohl unterscheiden zwischen einer eigentlichen Aufhebung oder Veränderung des Naturgesetzes und einer Veränderung der Bedingungen, unter denen es verbindend ist. Nicht jede Tödtung ist schlechthin naturgesetzwidrig, weil ja sonst auch die von der Obrigkeit verhängte Todesstrafe, oder die Tödtung als Nothwehr naturgesetzwidrig sein würde; naturgesetzwidrig ist nur die ungerechte Tödtung; die Tödtung aber, die Gott verfügt, kann nie ungerecht sein, weil Gott der einzige und oberste Herr über Leben und Tod ist. Ebenso verhält es sich auch mit dem Ansichnehmen fremden Eigenthums, denn Gott, der höchste und im strengen Sinne ausschließliche Eigenthumsherr, kann seine Güter spenden, wem er will [1]).

§. 18.

Das positive göttliche Gesetz.

1. Daß der gefallene Mensch außer dem Naturgesetze noch eines positiven göttlichen Gesetzes bedurfte, ist im vorigen §. bereits gezeigt worden. Aber man darf behaupten, daß der Mensch, um seine übernatürliche Bestimmung zu erreichen, unter allen Umständen eines positiven göttlichen Gesetzes bedürfe, und daß er daher eines solchen auch in seinem ursprünglichen paradiesischen Zustande bedurft habe. Das Naturgesetz leitet nämlich seine Handlungen unter allen Umständen nur zu einem Ziele, welches in Proportion steht zu seinen natürlichen Kräften; zu seinem übernatürlichen und letzten Ziele leitet nur ein übernatürliches, ein positives göttliches Gesetz [2]). Wie der Mensch auch in seinem Urzustande der übernatürlichen Gnade bedurfte, um über die Natur erhoben zu werden, so bedurfte er auch eines übernatürlichen Gesetzes, das ihn über die Natur und seine natürliche Bestimmung hinaus wies.

Demgemäß gab denn auch Gott wirklich den Menschen schon im Urzustande ein positives Gebot, das bekannte Verbot, von der Frucht

---

1) *Thomas* 1. 2. qu. 94. art. 5.

2) Per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem. Et si quidem homo ordinaretur tantum ad finem, qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis supra legem naturalem et legem humanitus positam, quae ab ea derivatur. *Thom.* 1. 2. qu. 91. art. 4.

des Baumes zu genießen, der mitten im Paradiese stand. Durch die Beobachtung dieses Gebotes sollte sich der Mensch für seine übernatürliche Bestimmung tüchtig machen.

2. Die positive göttliche Gesetzgebung theilt man in die vorchristliche oder alttestamentliche und in die christliche oder neutestamentliche, die erstere in die vormosaische und in die mosaische. Die vormosaische enthält durchgehends rein positive, d. h. im Naturgesetze nicht schon enthaltene Vorschriften, betreffend die Unterscheidung der reinen und der unreinen Thiere, das Verbot, Blut zu genießen, die Beschneidung u. dgl. und wurde an die einzelnen Träger der Offenbarung, besonders an Noë und Abraham gerichtet. Das mosaische Gesetz, ein Complex der verschiedensten und mannichfaltigsten Gebote und Verbote, dem ganzen Volke Israel durch Moses verkündet, ist theils rein moralischen Inhaltes (praecepta moralia), theils betrifft es den äußeren Gottesdienst (praecepta caeremonialia) und die politisch-bürgerliche Verfassung der Juden (pracepta judicialia). Die moralischen Gebote des mosaischen Gesetzes lassen sich sämmtlich zurückführen auf den Decalog, der mit Ausnahme des Gebotes der Unabbildlichkeit Gottes und der Sabbathsfeier rein naturgesetzlich ist und daher ewige Geltung hat. Christus hat ihn nicht aufgehoben und konnte ihn nicht aufheben; vielmehr hat er ihn erfüllt [1]; er hat durch eine authentische Erklärung diese Gebote den Mißdeutungen des Unverstandes und der Leidenschaft entrückt, er hat in ihren todten Buchstaben belebenden Geist gehaucht und so dieselben veredelt, verklärt und zu ihrer eigentlichen Würde erhoben. Es versteht sich daher auch von selbst, daß das alttestamentliche Sittengesetz noch immer verbindende Kraft habe. Dagegen wird die Frage controvertirt, ob es diese verbindende Kraft in seiner Eigenschaft als alttestamentliches Gesetz oder ob es dieselbe vielmehr durch die neue Sanction besitze, welche Christus ihm verliehen hat. Bellarmin behauptet das Erstere, indem er nur ein eigentliches Erlöschen des Ceremonial- und des staatsbürgerlichen Gesetzes annimmt [2]; Suarez und andere Theologen dagegen neigen sich zu letzterer Ansicht, für welche auch der Umstand zu sprechen scheint, daß an mehreren Stellen des N. T. das alte Gesetz überhaupt als erloschen und abgeschafft bezeichnet wird [3].

Was die beiden anderen Bestandtheile des mosaischen Gesetzes

1) Matth. 5, 17.
2) De justificat. lib. 4. cap. 6.
3) Hebr. 7, 18. Ephes. 2, 15.

betrifft, so sind diese allerdings durch Christus aufgehoben worden, doch nicht beide in gleichem Sinne. Die Ceremonial-Einrichtungen, welche eine vorbildliche Beziehung auf Christus und die Geheimnisse des Evangeliums hatten, sind durch ihn dergestalt aufgehoben worden, daß sie nach der Verbreitung des Evangeliums ohne Sünde nicht mehr beobachtet werden dürfen, indem ihre Beobachtung den Glauben an die Wahrheit des Christenthums ausschließen würde; sie sind, wie die Schule sich ausdrückt, nicht nur todt (mortua), sondern auch todtbringend (mortifera); die Judicialgesetze aber, zunächst bestimmt, die rechtlich bürgerlichen Verhältnisse des jüdischen Volkes zu ordnen, sind zwar ebenfalls nicht mehr verbindend und dürfen nicht mehr für verbindend betrachtet werden, aber ihre Beobachtung schließt doch den Glauben an die Wahrheit des Christenthums nicht aus und ist deßhalb auch nicht sündlich, wofern sie nur nicht auf der Voraussetzung beruht, diese Gesetze seien überhaupt noch kraft des alten Gesetzes verbindlich [1]. Der Zeitpunkt, wann das alttestamentliche Ceremonialgesetz zu verbinden aufgehört, wird abweichend bestimmt. Da erst durch den Kreuzestod Christi das Geheimniß unserer Erlösung vollendet worden ist, so liegt es wenigstens sehr nahe, diesen und nicht etwa die Ankunft Christi im Fleische oder den Beginn seiner öffentlichen Lehrthätigkeit als den fraglichen Zeitpunkt anzunehmen. Eine Art höherer Bestätigung liegt für diese Ansicht darin, daß beim Tode Christi der das Heilige vom Allerheiligsten trennende Vorhang von oben bis unten in der Mitte entzwei riß, eine symbolische Andeutung, daß das Gesetz seine verbindende Kraft nunmehr verloren habe. Während der Zeit des Lehramtes Christi liefen Gesetz und Evangelium noch nebeneinander und ersteres ward von Christus selbst noch beobachtet. Besonders mit Beziehung auf Galat. 2, 14. ward zwischen Augustinus und Hieronymus die Frage controvertirt, ob die Verbindlichkeit des alten Ceremonialgesetzes mit dem Tode Christi blos einfach aufgehört, oder ob auch die Beobachtung dieses Gesetzes von nun

1) „Caeremonialia (praecepta) adeo sunt evacuata (per adventum Christi) ut non solum sint *mortua*, sed etiam *mortifera* observantibus post Christum, maxime post Evangelium divulgatum. Praecepta autem judicialia sunt quidem mortua, quia non habent vim obligandi, non tamen sunt *mortifera*, quia si quis princeps ordinaret in regno suo illa judicialia observari, non peccaret, nisi forte hoc modo observarentur, vel observari mandarentur tanquam habentia vim obligandi ex veteris legis institutione, talis enim intentio observandi esset mortifera." *Thom. Aqu.* 1. 2. qu. 104. art. 3.

an ganz unzulässig und sündlich gewesen. Hieronymus neigt sich zu letzterer Ansicht und nimmt daher an, die Apostel hätten nur verstellt und nothgedrungen (dispensative) das Ceremonialgesetz zu Zeiten noch beobachtet [1]; Augustinus dagegen entscheidet sich für die erstere Meinung. Anfänglich, sagt er, habe man den Judenchristen die Beobachtung des mosaischen Gesetzes noch nachsehen können, um anschaulich zu machen, daß die von Gott gegebenen Gesetze nicht verwerflich oder mit den heidnischen in eine Kategorie zu setzen seien, und um ihnen eine Art ehrenvoller Bestattung zu geben; wie man ja auch Leichname nicht sogleich verlasse, sondern mit aufrichtigem und religiösem Sinne sie dem Begräbnisse übergebe. Wer aber die vermoderten Gebeine noch ausgrabe, sei nicht ein Verehrer der Verstorbenen, sondern ein Verletzer der Heiligkeit des Grabes. Nachdem die mosaischen Gesetze durch die Aufmerksamkeit, welche man ihnen Anfangs noch erwiesen habe, mit Ehren seien bei Seite gebracht worden, so müßten sie nun von allen Christen für immer und unabänderlich aufgegeben werden [2]. Dieser Meinung tritt auch der heil. Thomas bei. Er unterscheidet mit Augustinus drei Zeiten; vor dem Leiden Jesu Christi, sagt er, waren die Legalien weder todt (mortua), noch todtbringend (mortifera); nach der Verbreitung des Evangeliums sind sie todt und todtbringend; in dem zwischen dem Leiden Christi und der Ausbreitung des Evangeliums in der Mitte liegenden Zeitraume aber waren sie zwar todt, aber nicht todtbringend [3].

3. Das christliche Gesetz ist das schlechthin vollkommene Sittengesetz, der reinste und vollkommenste Ausdruck des göttlichen Willens. Die verschiedenen Namen, womit es benannt wird, sind ebenso viele Andeutungen seiner Vollkommenheit. Es wird genannt das neue Gesetz (lex nova) im Gegensatze zu dem alten und weil es die wirkliche sittliche Erneuerung und Umschaffung des Menschen bewirkt; das Gesetz des Geistes (lex spiritus), weil es der heilige Geist gleichsam eingeschrieben hat in unser Herz, im Gegensatze zum Gesetze des Buchstabens (lex litterae), welches blos auf steinerne Tafeln geschrieben war; das Gesetz des Glaubens (lex fidei), weil das Leben nach diesem Gesetze im Glauben wurzelt; das Gesetz der Gnade (lex gratiae), weil es zugleich die Gnade mit sich führt, mit deren Hülfe es vom Menschen erfüllt werden kann;

1) Epist. 75.
2) Epist. 82.
3) 1. 2. quaest. 103. art. 4.

das Gesetz der Freiheit (lex libertatis), weil es bestimmt ist, den Menschen der Herrschaft der Sünde zu entziehen und ihn zur Freiheit der Kinder Gottes zu erheben, wozu das alttestamentliche Gesetz (lex servitutis) durch sich nicht im Stande war; das Gesetz der Liebe (lex caritatis), weil die Liebe sein Inhalt und seine Erfüllung ist; evangelisches Gesetz (lex evangelica), weil es die Ankündigung der Sündenvergebung und der Gnadenmittheilung in sich schließt.

Als das schlechthin vollkommene Gesetz ist das christliche Gesetz auch keiner Abänderung oder Verbesserung mehr fähig, es ist für Alle verbindlich [1]; es ist verbindlich bis auf ewige Zeiten [2], daher der Montanismus, welcher das Gesetz Christi durch ein vorgeblich noch höheres Gesetz, das Gesetz des heiligen Geistes, zu verdrängen dachte, von der Kirche mit Abscheu zurückgewiesen ward.

Was endlich das Verhältniß des christlichen Gesetzes zum Naturgesetze betrifft, so ist es seinem Inhalte nach Integrirung und letzte Vollendung, seiner Form nach Verlebendigung desselben: es führt zugleich die Kraft mit sich, die in den Stand setzt, das Naturgesetz seinem ganzen Umfange nach zu erfüllen.

Das menschliche Gesetz.

§. 19.

Die beiden gesetzgebenden menschlichen Auctoritäten.

1. Das menschliche Gesetz ist ein mittelbar göttliches; die bestehenden gesetzgebenden Auctoritäten sind nämlich von Gott selbst angeordnet, „denn es gibt keine Gewalt außer von Gott und die, welche besteht, ist von Gott angeordnet [3].“

2. Es gibt aber zwei verschiedene menschliche gesetzgebende Auctoritäten, die geistliche oder kirchliche, und die weltliche oder bürgerliche; jedes menschliche Gesetz ist daher entweder ein kirchliches (lex ecclesiastica) oder ein bürgerliches (lex civilis).

3. Die gesetzgebende geistliche Gewalt beruht auf unmittelbarer göttlicher Anordnung; die gesetzgebende bürgerliche Gewalt auf mittelbarer. Die geistliche Gewalt hat ihr nächstes Ziel in Beförderung der ewigen Wohlfahrt der menschlichen Gesellschaft, die bürgerliche Gewalt hat ihr nächstes Ziel in Beförderung ihrer zeitlichen

---

1) Matth. 28, 19.
2) Matth. 5, 18.
3) Röm. 13, 2.

Wohlfahrt; die erstere ordnet rein sittlich-religiöse und kirchen-rechtliche, die letztere ordnet bürgerlich-rechtliche Verhältnisse.

4. Die gesetzgebende kirchliche Gewalt ruht für die ganze Kirche in den allgemeinen Concilien und im Oberhaupte der Kirche, dem römischen Papste; für eine kirchliche Provinz in den Provinzial-Concilien; für die einzelne Diöcese in dem Bischofe der Diöcese, für die religiösen Orden im General-Capitel dieser Orden. Die gesetzgebende bürgerliche Gewalt dagegen ruht je nach der Verschiedenheit der staatlichen Verfassungsform im Fürsten allein, oder im Fürsten und der Vertretung des Volkes zugleich, oder in der letzteren allein.

5. Jede dieser beiden Auctoritäten hat eine bestimmte, genau abgegrenzte Sphäre, innerhalb welcher ihre Befugniß sich bewegt. Außerhalb dieser Sphäre hört ihre Gewalt auf; innerhalb der weltlichen Sphäre hat die geistliche Obrigkeit keine Gewalt; innerhalb der kirchlichen Sphäre hat die weltliche Obrigkeit keine Gewalt; die Kirche kann keine gültigen Gesetze in weltlichen Dingen, die weltliche Obrigkeit kann keine gültigen Gesetze in geistlichen Dingen geben.

§. 20.

Anforderungen an ein menschliches Gesetz.

Das menschliche Gesetz ist der gewöhnlichen Erklärung zufolge eine allgemeine, beständige und gerechte Norm des Handelns, aufgestellt von Demjenigen, dem die Sorge für die gemeine Wohlfahrt obliegt, und in gehöriger Weise promulgirt. In diese Definition sind die Anforderungen, die in materieller und formeller Beziehung an ein Gesetz gemacht werden müssen, sämmtlich eingeschlossen.

In materieller Beziehung muß nämlich ein Gesetz sein

1. eine allgemeine, d. h. eine für alle Mitglieder einer öffentlichen oder vollkommenen Communität gleichmäßig aufgestellte Norm, indem eine Vorschrift, die blos Einzelnen ertheilt wird, nicht lex, sondern praeceptum heißt.

2. Diese Norm muß sein eine beständige, d. h. sie muß nicht etwa nur für die Lebenszeit des Gesetzgebers, sondern für die ganze Zukunft der Communität aufgestellt sein. Eine Vorschrift, die mit dem Tode des Oberen wieder erlischt, ist ebenfalls nicht lex, sondern praeceptum.

3. Diese Norm muß gerecht, d. h. die Materie des Gesetzes muß physisch und moralisch möglich und der gemeinen Wohlfahrt förderlich sein. Physisch möglich ist die Materie des Gesetzes, wenn sie die Kräfte des Menschen nicht übersteigt und mithin wirk-

lich geleistet werden kann, da zum Unmöglichen Niemand verpflichtet ist (ad impossibile nemo tenetur). Moralisch möglich ist sie, wenn sie dem göttlichen Gesetze nicht zuwider ist, also nichts gebietet, was Gott verboten, nichts verbietet, was Gott geboten hat. Der gemeinen Wohlfahrt förderlich ist ein Gesetz, wenn es entweder dem Wohle der ganzen Communität oder wenigstens dem Wohle ihres größeren Theiles dienlich ist; im letzteren Falle darf es jedoch das Wohl des minderen Theiles nicht gefährden.

Daß die Kirche ungerechte Gesetze geben werde, ist schon von vornherein nicht anzunehmen, indem sie auch bei Ausübung ihrer gesetzgebenden Gewalt einer höheren Leitung sich erfreut; aber auch die weltliche gesetzgebende Gewalt betreffend, steht in zweifelhaften Fällen die Präsumtion immer für dieselbe, indem man erwarten darf, daß sie ihre gesetzgebende Gewalt zu dem Zwecke wirklich gebrauche, wozu sie ihr von Gott ist anvertraut worden, und billiger Weise setzt man bei ihr eine freiere Uebersicht über das öffentliche Wesen und eine tiefere Einsicht in das Noththuende oder Ersprießliche voraus, als der einzelne Private sie besitzt. Keineswegs steht daher den Untergebenen das Recht zu, diejenigen Gesetze der Obrigkeit, denen die gedachten Anforderungen abzugehen scheinen, ohne weiteres und nach eigenem Gutdünken zu verwerfen. Scheinen ihnen an einem Gesetze erhebliche Mängel vorhanden, so haben sie den Weg der Bitte um Abänderung einzuschlagen; bis diese erfolgt ist, sind sie an das betreffende Gesetz gebunden, es müßte denn sein, daß der Widerspruch dieses Gesetzes mit den Grundsätzen der Religion und Sittlichkeit klar am Tage liege oder durch die kirchlichen Auctoritäten unzweideutig ausgesprochen worden sei.

Was die formellen Anforderungen betrifft, so muß das Gesetz

1. von der rechtmäßigen gesetzgebenden Gewalt ausgehen;

2. in der gehörigen Weise promulgirt sein. Die Art der Promulgation kann verschieden sein und sie braucht namentlich nicht mit besonderen Feierlichkeiten stattzufinden; auch versteht es sich von selbst, daß das Gesetz nicht einem jeden Mitgliede der Communität einzeln notifizirt zu werden braucht; es genügt, daß die Promulgation im Centrum der Gesellschaft stattfinde und daß es einem Jeden möglich gemacht sei, Kenntniß davon zu erlangen.

§. 21.

Das menschliche Gesetz in seinem Verhältnisse zu den inneren Handlungen.

Ob auch innere Handlungen Gegenstand menschlicher Gesetzgebung seien, wird von den Moralisten controvertirt.

1. Was die kirchliche Obrigkeit betrifft, ist man einstimmig der Ansicht, daß sie innere Handlungen indirecte, d. h. daß sie solche innere Handlungen vorschreiben könne, welche mit den äußeren, die sie vorschreibt, verbunden sein müssen, damit diese überhaupt als solche Handlungen zu Stande kommen und moralisch gute Handlungen seien. Die Kirche kann z. B. vorschreiben und sie schreibt wirklich vor, daß der Priester bei Verrichtung des Meßopfers und bei Ausspendung der Sacramente die Intention habe, zu opfern und die Sacramente zu spenden, weil ohne diese Intention diese Handlungen als solche gar nicht verrichtet werden können; sie kann vorschreiben und sie schreibt wirklich vor, daß der Geistliche das Officium mit Andacht bete, daß die Gläubigen mit Andacht dem Meßopfer beiwohnen, daß sie reumüthig beichten und würdig communiciren, weil diese äußeren Handlungen ohne die rechte innere Disposition keinen sittlichen Werth haben. Hätte daher die Kirche hiezu keine Befugniß, so würde ihre gesetzgebende Gewalt auch zur Sittlichkeit überhaupt in keiner Beziehung stehen, was doch Niemand behaupten wird. Papst Alexander VII. verwarf daher folgenden Satz: „Qui facit confessionem voluntarie nullam satisfacit praecepto ecclesiae;" ein ähnlich lautender Satz ward von Innocenz XI. verworfen: „Praecepto communionis annuae satisfacit per sacrilegam."

Aber bestritten ist, ob die Kirche auch directe, d. h. rein innere Handlungen gebieten könne. Der heilige Thomas verneint diese Frage aus dem Grunde, weil der Mensch über innere Handlungen des Andern nicht zu richten vermöge, und man dasjenige, worüber man nicht zu richten vermöge, auch nicht zum Gegenstande eines Gesetzes machen könne [1]).

Dagegen dürfte sich jedoch mit Recht Folgendes einwenden lassen:

a. Es gehört nicht wesentlich zum Begriffe eines menschlichen Gesetzes, daß vom Gesetzgeber über dessen Vollziehung oder Nichtvollziehung gerichtet werden könne. Erfüllt das Gesetz die übrigen Anforderungen, so verpflichtet es im Gewissen und wird es übertreten, so fällt die Uebertretung desselben, wenn nicht dem menschlichen, doch dem göttlichen Gerichte anheim.

b. Der nächste Zweck der kirchlichen Gewalt ist die geistliche

---

1) De his potest homo legem facere, de quibus potest judicare, judicium autem hominis esse non potest de interioribus motibus, qui latent, sed solum de exterioribus actibus, qui apparent. 1. 2. qu. 91. art. 4.

Wohlfahrt; diese hängt aber gewiß eben so sehr von inneren, als von äußeren Handlungen ab, daher man auch die gesetzgebende Gewalt der Kirche auf das Gebiet der äußeren Handlungen nicht beschränken darf;

c. endlich schreibt die Kirche auch wirklich directe rein innere Handlungen vor, wenn sie den Glauben an bestimmte Lehren gebietet, oder wenn sie verbietet, daß man anders glauben solle, als durch ihr Glaubensdecret festgesetzt worden sei [1]).

Papst Innocenz XI. hat deßhalb auch folgende Proposition des Michael Molinos verworfen:

„Risu digna est doctrina quaedam nova in ecclesia Dei, animam quoad interna gubernari debere per episcopos.... Quia ecclesia non judicat de internis."

2. Indirecte kann auch die wirkliche Obrigkeit innere Handlungen vorschreiben. Es folgt dieses nothwendig aus ihrer Befugniß, äußere Handlungen zu gebieten, denn ohne die entsprechenden inneren Handlungen würden die äußeren oft gar nicht als solche zu Stande kommen können. Fordert sie z. B. von mir eine Eidesleistung, so ist in dieser Forderung implicite enthalten, daß ich auch die Intention haben solle, wirklich einen Eid zu schwören, weil ohne diese Intention die Eidesleistung selbst nicht stattfinden kann. Directe aber kann die weltliche Obrigkeit keine inneren Handlungen gebieten, nicht etwa darum nicht, weil sie nach dem bekannten Satze: de internis non judicat praetor über innere Handlungen nicht richten kann, sondern weil überhaupt ihre Gewalt sich nicht auf das Gebiet der Sittlichkeit erstreckt, sondern auf das äußere Rechtsgebiet beschränkt ist.

§. 22.

Verbindlichkeit des menschlichen Gesetzes.

1. Daß die kirchlichen Gesetze im Gewissen verbinden, erhellt ebenso klar aus der heiligen Schrift [2]), wie aus der steten mündlichen Ueberlieferung; auch ist die entgegengesetzte Ansicht des Huß auf dem Concil zu Konstanz (achte Sitzung) förmlich verworfen worden.

---

1) Auch die Verordnung Papst Urban's VII., daß die Rubriken des römischen Missale beobachtet werden sollen, kann als Beleg hiefür angeführt werden: unter diesen Rubriken findet sich nämlich auch eine, dahin lautend: ut sacerdos aliquantulum quiescat in meditatione sanctissimi sacramenti; diese meditatio ist aber doch gewiß eine innere und keine äußere Handlung.

2) Vergl. Joh. 21, 15 ff. Matth 16, 19 Matth. 18, 18. u. a.

2. Aber nicht allein das kirchliche, sondern auch das bürgerliche Gesetz ist im Gewissen verbindlich. Dieses folgt aus Röm. 13, 2 ff., wo es also heißt: „Wer sich der Gewalt widersetzt, widersetzt sich der Anordnung Gottes, die sich aber dieser widersetzen, ziehen sich selbst die Verdammniß zu.... Darum seid unterthan nicht blos um der Strafe, sondern auch um des Gewissens willen.“ Mag auch die weltliche Obrigkeit ihren Willen, durch ihre Gesetze die Gewissen zu verpflichten, nicht ausdrücklich zu erkennen geben, ja mag sie diesen ausdrücklichen Willen selbst nicht einmal haben: es genügt schon, daß sie den Willen hat, ein Gesetz zu geben; denn in der Intention ein Gesetz zu geben oder von der ihr von Gott verliehenen Gewalt Gebrauch zu machen, liegt die Intention, durch das Gesetz die Gewissen der Untergebenen zu verpflichten, implicite schon enthalten.

3. Das menschliche Gesetz hat seine verpflichtende Kraft nicht aus sich selbst, sondern aus dem ewigen Gesetze, woraus es abgeleitet ist. Da aber nur ein gerechtes Gesetz aus dem ewigen Gesetze abgeleitet sein kann, so verbinden im Gewissen auch nur gerechte Gesetze; ungerechte Gesetze sind im Grunde, wie Augustinus bemerkt, gar keine Gesetze [1]), es sind Gewaltmaßregeln, aber nicht Gesetze (magis sunt violentiae, quam leges) [2]). Doch können ungerechte Gesetze aus sehr verschiedenen Gründen ungerecht sein; sie können ungerecht sein ex parte materiae, d. h. dem göttlichen Gesetze geradezu widersprechend, indem sie entweder verbieten, was das göttliche Gesetz gebietet, oder gebieten, was das göttliche Gesetz verbietet; sie können ungerecht sein ex parte finis, d. h. nicht erzielend die allgemeine Wohlfahrt, sondern nur den Privatnutzen des Gesetzgebers; sie können ungerecht sein ex parte auctoris, d. h. die Grenzen der gesetzgebenden Gewalt des Gesetzgebers überschreitend; sie können endlich ungerecht sein ex parte formae, d. h. die um der gemeinen Wohlfahrt willen auferlegten Lasten unter die Untergebenen nicht gleichmäßig oder nach Verhältniß ihrer Kräfte vertheilend. Ungerechte Gesetze, die ungerecht sind ex parte materiae, dürfen nicht beobachtet werden, weil man Gott mehr gehorchen muß, als den Menschen; ungerechte Gesetze, die aus anderen Gründen ungerecht sind, brauchen nicht beobachtet zu werden, außer zur Vermeidung von Aergerniß, oder anderen größeren Uebeln.

1) „Lex esse non videtur, quae justa non fuerit.“ De lib. arbitr. I. 1. c. 5.

2) *Thom.* 1. 2. qu. 96. art. 4.

4. **Das menschliche Gesetz kann schwer und leicht verbinden, je nach der Wichtigkeit seiner Materie und der Willenserklärung des Gesetzgebers.**

a. Ein menschliches Gesetz verbindet leicht, wenn seine Materie eine leichte, d. h. wenn sie für das Wohl der Gesellschaft weder an sich, noch durch die besonderen Umstände von Wichtigkeit ist. Die Frage, ob der menschliche Gesetzgeber auch in einer leichten Materie schwer verbinden könne, wird von den meisten Moralisten verneinend beantwortet [1]), und zwar aus dem Grunde, weil das göttliche Gesetz selbst in leichten Dingen nur leicht verbinde, der menschliche Gesetzgeber aber nicht weiter verbinden könne, als der göttliche Gesetzgeber verbinde, da alle verpflichtende Kraft eines menschlichen Gesetzes nur vom göttlichen Willen abzuleiten ist. Auch sei es der öffentlichen Wohlfahrt durchaus zuwider, daß in leichten Dingen die Gewissen schwer verpflichtet würden, indem dadurch dem Gewissen der Untergebenen mehr als billig Fallstricke gelegt und die Seelen leicht in's Verderben geführt würden, die Obrigkeit aber ihre Gewalt von Gott empfangen habe „zur Auferbauung, nicht zur Zerstörung."

b. Ein menschliches Gesetz verbindet schwer, wenn erstens seine Materie eine schwere ist, d. h. wenn sein Zweck wichtig ist entweder an sich (das Fastengesetz, das Breviergebet, das Gesetz der jährlichen Beichte und der österlichen Communion u. dgl.), oder doch durch die Umstände (das Gesetz, das heilige Altarssacrament **nüchtern** zu empfangen, und wenn zweitens der Gesetzgeber zugleich die Intention hat, schwer zu verbinden. Diese Intention des Gesetzgebers läßt sich aber erkennen entweder aus der formellen Fassung seines Gesetzes (wenn es z. B. heißt: „ich gebiete unter strengem, heiligem Gehorsame" u. dgl.), oder aus den dem Gesetze beigefügten schweren Strafen (Todesstrafe, Strafe der Einsperrung, des Exils, der Excommunication, der Suspension u. dgl.). Ob der Gesetzgeber die Befugniß habe, auch in einer wichtigen Materie nur leicht zu verbinden, und ob, wo er seinen desfalsigen Willen in einer schweren Sache nur leicht zu verbinden ausspricht, die Untergebenen auch nur leicht verbunden seien, ist zwar controvertirt worden; für die bejahende Entscheidung sprechen aber folgende Gründe:

α. Die Gewalt zu verpflichten, welche der Gesetzgeber von Gott

---

1) *Dominicus Sotus*, de justitia l. 1. quaest. 6. art. 4. *Alphonsus a Castro*, de lege poenali l. 1. cap. 5. *Bellarmin*, de membris eccles. lib. 3. c. 11. u. A.

empfangen, ist ihm, was ihre Anwendung betrifft, ganz zu freier Verfügung anheimgegeben. Wie er sie, wo es ihm nicht nothwendig oder heilsam erscheint, gar nicht auszuüben braucht, so steht es ihm auch frei, sie in wichtigen Dingen nur zu leichter Verpflichtung anzuwenden. Ein hinreichender Grund, in einer schweren Sache nur leicht zu verbinden, kann für ihn darin liegen, daß die Untergebenen nicht der Gefahr einer schweren Sünde ausgesetzt werden sollen.

β. Gott befiehlt nur, der menschlichen Obrigkeit zu gehorchen, so weit sie es (vernünftiger Weise) fordert, und uns durch das menschliche Gesetz in dem Grade für verpflichtet zu erachten, als dieses uns verpflichten will; will daher der menschliche Gesetzgeber uns in einer schweren Sache nur leicht verpflichten, so entspringt auch aus seinem Gesetze für uns nur eine leichte Verbindlichkeit.

5. Die menschlichen Gesetze verbinden in der Regel nicht unter Gefahr des Lebens, ja nicht einmal unter der Gefahr eines schweren Schadens an Ehre und gutem Namen, an Gesundheit oder zeitlichen Gütern.

Denn erstens muß das menschliche Gesetz nicht moralisch unmöglich oder überaus schwer, sondern der menschlichen Schwäche und Gebrechlichkeit angemessen sein. Ein Gesetz aber, das, wo sonstige Rücksichten solches nicht erfordern, selbst unter Gefahr eines schweren Schadens verbände, würde zur menschlichen Schwäche nicht im Verhältniß stehen und wirklich als moralisch unmöglich erscheinen. Auch hat der menschliche Gesetzgeber von Gott nicht die Gewalt empfangen, über Leben, Gesundheit und die Glücksgüter seiner Untergebenen ohne weiteres verfügen zu können, wenn nicht durch andere höhere Rücksichten solche schwere Opfer durchaus erfordert werden. Mit Recht darf man daher voraussetzen, daß der menschliche Gesetzgeber seine Untergebenen nicht bis so weit habe verpflichten wollen. Hiezu kommt noch zweitens, daß nach der in der Kirche üblichen Praxis verschiedene wichtige menschliche Gesetze (das Gesetz, Sonn- und Festtags eine heilige Messe zu hören, das Fastengesetz, das Gesetz des Breviergebetes u. dgl.) unter der Gefahr des Lebens oder der Gesundheit allgemein nicht als verbindend angesehen werden, und daß selbst rein positiv göttliche Gesetze nicht unter Lebensgefahr verbinden wollten, indem der Heiland den David entschuldigt, daß er, um sich vor dem Hungertode zu retten, von den Schaubroden genossen, die nach göttlicher Anordnung nur von Priestern genossen werden durften [1].

1) Matth. 12, 3–5.

Doch erleidet diese Entscheidung unter besonderen Umständen eine Einschränkung. Es gibt nämlich Handlungen, welche ihrer Natur nach mit Lebensgefahr verbunden sind und welche gleichwohl durch das menschliche Gesetz geboten werden können, weil sie im Interesse der öffentlichen Wohlfahrt liegen. Der Geistliche kann z. B. durch seinen Bischof dazu verpflichtet werden, dem Pestkranken die heiligen Sterbesacramente zu reichen, der Soldat kann verpflichtet werden, seinen Posten zu behaupten, wenn er darüber auch das Leben einbüßen sollte. Auch ist man verpflichtet, das menschliche Gesetz selbst mit Gefahr seiner Gesundheit und seines Lebens zu beobachten, wenn die Uebertretung desselben eine formelle Verachtung des Ansehens der Obrigkeit, der Religion oder Kirche einschließen oder sonstiges schweres Aergerniß erregen würde [1]. Denn die Vernunft gebietet, das größere Gut dem geringeren Gute vorzuziehen; daß aber die allgemeine Wohlfahrt gefördert, daß die Religion und die Kirche nicht verachtet werde, ist offenbar ein größeres Gut, als das Leben oder das Privatwohl des Einzelnen.

§. 23.

Entscheidung zweifelhafter Verbindlichkeitsfälle.

1. Betreffend die Frage, ob auch solche menschliche Gesetze verbindend seien, die auf einer falschen Präsumption beruhen, so ist zu unterscheiden, ob die falsche Präsumption eine praesumptio juris oder eine praesumptio facti sei. Ist sie eine praesumptio juris, d. h. eine solche, wobei unterstellt wird, daß der Grund, um dessen willen das Gesetz gegeben wird, nicht etwa nur in der Regel, sondern in allen Fällen ohne Ausnahme bestehe, so ist das Gesetz nicht verbindend, da dann der Grund des Gesetzes durchaus wegfällt und nicht angenommen werden darf, daß der Gesetzgeber seine Untergebenen habe verbinden wollen, ohne daß dazu irgend ein Grund vorhanden sei.

Ist aber die falsche Voraussetzung eine praesumptio facti, d. h. eine solche, wobei angenommen wird, daß der Grund, um dessen willen das Gesetz gegeben wird, wenn auch nicht in allen Fällen, doch in der Regel bestehe, so ist das Gesetz verbindend, weil dann der Grund nicht durchaus wegfällt, wenn er auch in dem einzelnen Falle, um den es sich handelt, nicht besteht. Das Gesetz z. B., daß die feierlichen Gelübde nicht vor dem vollendeten sechszehnten Lebens-

1) *Sotus* in 4. dist. 22. quaest. 1. art. 4.; *Vasquez, Suarez, Laymann* cap. 14. de legibus.

jahre abgelegt werden sollen, beruht auf der Voraussetzung, daß vor dem vollendeten sechszehnten Lebensjahre ein entschiedenes Urtheil über einen unwiderruflich zu wählenden Lebensberuf in der Regel nicht gewonnen werde; vielmehr bei der Wahl eines solchen Berufes leicht Täuschung und Selbstbetrug unterlaufe. Diese Regel ist richtig, wenn sie auch auf einzelne Personen, die, vorzüglicher begabt, früher zu der zu einer solchen Berufswahl erforderlichen geistigen Reife gelangen, keine Anwendung findet; weil aber die Regel im Allgemeinen richtig ist, so ist das Gesetz trotz einzelner Ausnahmefälle vollkommen gerechtfertigt, und somit auch durchweg verbindend.

2. Die Frage, ob mehreren Gesetzen durch Einen Akt Genüge geleistet werden könne, ist zu bejahen, wenn die Materie, die durch diese verschiedenen Gesetze gefordert wird, eine und dieselbe; und zu verneinen, wenn die Materie, die durch diese verschiedenen Gesetze gefordert wird, nicht eine und dieselbe ist. Der Beneficiat z. B. ist in seiner Eigenschaft als Beneficiat und zugleich in seiner Eigenschaft als Geistlicher zum kanonischen Stundengebete verpflichtet; da aber die beiden Gesetze, dasjenige, das den Beneficiaten, und dasjenige, das den Geistlichen zum kanonischen Stundengebete verpflichtet, nur eine und dieselbe Materie fordern, so wird durch den Einen Akt des kanonischen Stundengebetes beiden Gesetzen genuggethan. Wird aber z. B. dem Pönitenten als Buße auferlegt, daß er außer derjenigen heiligen Messe, der er an den Sonn- oder Festtagen nach dem Kirchengesetze beizuwohnen verpflichtet ist, noch einer anderen heiligen Messe beiwohnen solle, so wird selbstredend durch die Anhörung Einer heiligen Messe jenen beiden Gesetzen nicht genuggethan.

3. Die Frage, ob mehreren Gesetzen, die verschiedene Acte fordern, nicht wenigstens zu gleicher Zeit, wenn auch durch mehrere Acte, genuggethan werden könne, ist zu bejahen unter der Bedingung, daß diese mehreren Acte zu gleicher Zeit mit einander vereinbar seien. So kann z. B. der Geistliche Sonntags während der pflichtmäßigen Anhörung der heiligen Messe zugleich das pflichtmäßige kanonische Stundengebet verrichten, weil das Eine das Andere nicht ausschließt; man kann aber nicht zugleich die heilige Messe hören und während der heiligen Messe beichten, weil diese beiden Handlungen in keiner natürlichen Beziehung zu einander stehen.

4. Betreffend die Frage, ob Derjenige, der nicht das ganze menschliche Gesetz erfüllen kann, nicht wenigstens den Theil erfüllen müsse, den er erfüllen kann, ist zu unterscheiden, ob die Sache, die das Gesetz vorschreibt, überhaupt theilbar sei, und ob sich mit einiger Gewißheit bestimmen lasse, bis wie weit die betreffende Person das

Gesetz erfüllen oder nicht erfüllen könne. Sind diese beiden Bedingungen vorhanden, so muß die Frage offenbar bejaht werden, und ist eine entgegengesetzte Ansicht vom römischen Stuhle geradezu verworfen worden [1]. Ist aber die durch das Gesetz vorgeschriebene Sache nicht theilbar (die Beichte, die Anhörung einer heiligen Messe u. dgl.), so versteht sich von selbst, daß, wenn das Ganze nicht erfüllt werden kann, auch ein Theil davon nicht erfüllt zu werden braucht; oder vielmehr nicht erfüllt werden kann, so wie auch angenommen werden muß, daß der Gesetzgeber, wenn sich nicht genau ermitteln läßt, wie viel Jemand von dem Gesetze, das er nicht ganz erfüllen kann, leisten oder nicht leisten könne (ein kranker Geistlicher z. B., der das ganze Breviergebet nicht beten kann), für diesen Fall auch nicht habe zu einem Theile des Ganzen verpflichten wollen, weil sonst Zweifel und Skrupel aller Art unvermeidlich sein würden.

§. 24.

Wer an das menschliche Gesetz gebunden sei?

Gebunden sind an das menschliche Gesetz alle des Vernunftgebrauches fähige Subjecte, für welche dasselbe gegeben ist, und welche der gesetzgebenden Gewalt, die es gegeben hat, unterworfen sind.

Genauerer Bestimmung wegen sei hierüber noch Folgendes bemerkt.

1. Um an das menschliche Gesetz gebunden zu sein, muß man, da das menschliche Gesetz ein vernünftiges Gebot ist, selbstredend des Vernunftgebrauches fähig sein. Unmündige Kinder und Wahnsinnige sind demnach an's menschliche Gesetz durchaus nicht gebunden, so daß ihnen z. B. an Fast- und Abstinenztagen von jedem Katholiken ohne Bedenken Fleischspeisen gereicht werden dürfen. Anders verhält es sich mit Betrunkenen oder nur temporär Wahnsinnigen, welche, da sie wenigstens im Stande des habituellen Vernunftgebrauches sind, auch an das menschliche Gesetz gebunden bleiben.

Was die Kinder betrifft, so sind sie, sobald sie zu den Jahren der Unterscheidung gelangt sind, an alle diejenigen menschlichen Gesetze gebunden, welche ihrem Alter conveniren (das Abstinenzgebot, das Gesetz, an Sonn- und Festtagen eine heilige Messe zu hören, das

---

1) Von Papst Innocenz XI. wurde der Satz verdammt: Qui non potest recitare matutinum et laudes, potest autem reliquas horas, ad nihil tenetur, quia major pars trahit ad se minorem.

Gesetz der jährlichen Beichte u. dgl.). Es fragt sich aber, ob das menschliche Gesetz für die Kinder von dem Augenblicke an verbindend wird, wo sie einzeln für sich des Vernunftgebrauches fähig werden, sei es im fünften, sei es im sechsten oder im siebenten Lebensjahre, oder ob es für sie erst verbindend wird, wenn sie in das Alter gelangen, wo die Kinder in der Regel des Vernunftgebrauches fähig werden. Das Letztere ist die gewöhnliche Annahme, und es spricht hierfür der Umstand, daß die Gesetze den gewöhnlichen Stand der Dinge und nicht einzelne Ausnahmefälle im Auge haben, und daß es außerdem auch schwer ist, zu bestimmen, ob ein Kind vor der gewöhnlichen Zeit den Vernunftgebrauch hat oder nicht hat, und mithin, wenn die Kinder an das menschliche Gesetz gebunden sein sollten, sobald sie einzeln für sich zum Vernunftgebrauch gelangt seien, sich zu Skrupeln und Gewissenszweifeln ein weites Feld aufthun würde. Betreffend die weitere sich hieran anschließende Frage, wann die Kinder in der Regel zum Vernunftgebrauche gelangen, und wann sie somit an's menschliche Gesetz für gebunden zu erachten seien, so bestimmen einige Moralisten hiefür als Anfangspunkt den Eintritt in dasjenige Alter, wo sie der Pubertät näher stehen, als der Kindheit (bei Knaben das $10^1/_2$te; bei Mädchen das $9^1/_2$te Jahr); Andere dagegen nehmen als Anfangspunkt das vollendete siebente Lebensjahr an; und diese letztere Annahme ist die jetzt gewöhnliche, daher auch Kinder nach zurückgelegtem siebenten Lebensjahre zur Erfüllung der diesem ihrem Alter convenirenden Kirchengebote pflegen angehalten zu werden. Sollten daher Kinder, frühreif, schon vor dem siebenten Lebensjahre des Vernunftgebrauches fähig sein, so sind sie doch an das menschliche Gesetz noch nicht für gebunden zu erachten, wie umgekehrt auch diejenigen nicht, die auch nach dem vollendeten siebenten Lebensjahre des Vernunftgebrauches noch nicht fähig sind.

2. Um an das menschliche Gesetz gebunden zu sein, muß man der gesetzgebenden Gewalt des Gesetzgebers unterworfen sein. An die Gesetze der Kirche sind demnach nicht gebunden die noch nicht getauften Ungläubigen[1]), weil diese noch gänzlich außerhalb der Kirche stehen; wohl aber die Häretiker, weil sie durch die Taufe in die Kirche sind aufgenommen worden, und nicht angenommen werden kann, daß die Kirche ihre widerspenstigen Kinder ein- für allemal von der Pflicht des Gehorsams entbinden wolle. Kleriker sind, wie sich von selbst versteht, in bürgerlichen Dingen auch den bürgerlichen Gesetzen unterworfen, außer in soweit sie durch die

1) 1 Kor. 5, 12.

Privilegien ihres Standes über dieselben erhoben sind. Ob der Gesetzgeber seinen eigenen Gesetzen unterworfen sei, wird controvertirt; die gemeine Ansicht aber ist, daß er denselben unterworfen sei zwar nicht coactiv, d. h. nicht so, daß er von Jemanden zur Beobachtung derselben gezwungen werden könne; wohl aber directiv, d. h. so, daß er wenigstens im Gewissen verpflichtet sei, sich dieselben zur Richtschnur seiner eigenen Handlungen zu wählen, wofern sie überhaupt auf ihn Anwendung finden. Denn da er das Haupt der Communität ist, erscheint es als eine Pflicht natürlicher Billigkeit, daß er seinen Untergebenen in allem Guten und somit auch in Beobachtung der Gesetze durch sein eigenes Beispiel vorleuchte und dadurch das Gemeinwohl fördern helfe.

3. Sind die menschlichen Gesetze auf ein bestimmtes Territorium beschränkt, so ist einleuchtend, daß man sich, um an diese gebunden zu sein, in diesem bestimmten Territorium aufhalten müsse, ob es gleich nicht erlaubt ist, seinen Aufenthaltsort in fraudem legis zu verändern. Umgekehrt aber sind Gesetze, die nicht auf ein bestimmtes Territorium beschränkt sind, sondern gleichsam an den Personen selbst haften, für die Untergebenen überall verbindend, wo sie sich auch aufhalten mögen.

Dagegen scheint zweifelhaft, ob Diejenigen, die als Reisende, Pilger oder Fremdlinge an einem Orte nur vorübergehend verweilen, an die Gesetze dieses Ortes ebenfalls gebunden seien. Doch wird diese Frage von den meisten Moralisten bejaht [1]).

Für diese gemeine Ansicht spricht außer den naheliegenden inneren Gründen auch die Analogie. Denn genügt eine kurze Abwesenheit von seiner Heimath, um von den daselbst geltenden Gesetzen entbunden zu sein, so wird auch eine ebenso kurze Anwesenheit an einem fremden Orte hinreichen, um an die Gesetze dieses Ortes gebunden zu seien. Freilich wird hiebei vorausgesetzt, daß der vorübergehende Aufenthalt an diesem Orte wenigstens so lange dauere, daß die Erfüllung des betreffenden Gesetzes moralisch möglich ist. Wer z. B. an einem Orte, wo ein gebotener Festtag gefeiert wird, etwa nur eine oder zwei Stunden, wenn auch Vormittags, verweilen würde, wäre zur Anhörung einer heiligen Messe nicht verpflichtet, wohl aber Derjenige, der den ganzen Vormittag daselbst zubrächte.

---

1) Daher der bekannte Spruch:
Si fueris Romae, Romano vivito more,
Si fueris alibi, vivito sicut ibi.

Endlich sei noch bemerkt, was sich aber nach dem oben Gesagten von selbst versteht, daß auch diejenigen Katholiken, die unter Häretikern und Ungläubigen leben, an die allgemeinen Kirchengesetze gebunden sind, indem diese Gesetze nicht locale, sondern persönliche sind.

§. 25.

Die sogenannten reinen Pönalgesetze.
(Leges pure poenales).

Man hat die menschlichen Gesetze in Absicht auf die Art ihrer Verbindlichkeit unterschieden in rein gebietende oder verbietende Gesetze (leges pure praeceptivae vel prohibitivae), in reine Pönalgesetze (leges pure poenales) und in gemischte Gesetze (leges mixtae).

Unter rein gebietenden oder verbietenden Gesetzen versteht man solche, welche etwas gebieten oder verbieten, ohne für den Fall der Uebertretung eine Strafe beizufügen, z. B. das Gesetz, Sonntags eine heilige Messe mit Andacht zu hören.

Unter reinen Pönalgesetzen versteht man solche, welche, ohne etwas ausdrücklich zu gebieten oder zu verbieten, nur für eine Handlung oder Unterlassung eine Strafe festsetzen. Ein reines Pönalgesetz würde z. B. ein Gesetz in folgender Fassung sein: Wer aus dem Lande Getreide ausführt, hat zehn Thaler Strafe zu zahlen. Die Getraideausfuhr ist hier nicht geradezu verboten; es ist dafür nur eine Strafe festgesetzt.

Unter gemischten Gesetzen endlich versteht man solche, die etwas gebieten oder verbieten und zugleich für den Fall der Uebertretung eine Strafe festsetzen. Diese Strafbestimmung kann aber dem Gebote oder Verbote beigefügt sein entweder copulativ durch und (z. B.: Niemand soll Getreide aus dem Lande ausführen, und wer es ausführt, zahlt zehn Thaler Strafe, — welche beide Sätze auch, ohne eine Aenderung des Sinnes, in folgenden Einen Satz umgewandelt werden können: „Es ist unter einer Strafe von zehn Thalern verboten, aus dem Lande Getreide auszuführen") oder disjunctiv durch oder (Niemand darf aus dem Lande Getreide ausführen, oder er zahlt zehn Thaler Strafe).

Diese Unterscheidung vorausgesetzt unterliegt es keinem Zweifel, daß die rein gebietenden oder verbietenden Gesetze im Gewissen verbinden, d. h. so daß man sich durch ihre Uebertretung eine theologische Schuld zuzieht. Dasselbe gilt von den gemischten Gesetzen der ersten Art, d. h. von denjenigen gemischten Gesetzen, welche dem Gebote oder Verbote eine Strafbestimmung copulativ beifügen

(leges copulative mixtae), indem sie ja wirklich eine Handlung gebieten oder verbieten und die Strafbestimmung nicht etwa beigefügt wird, um die Verbindlichkeit aufzuheben, sondern vielmehr, um sie einzuschärfen. Dagegen ist es ebenfalls klar, daß die gemischten Gesetze der zweiten Art, welche dem Gebote oder Verbote die Strafbestimmung disjunctiv beifügen (leges disjunctive mixtae), eigentlich weder zur Setzung oder Unterlassung einer Handlung, noch zur Erstehung der beigefügten Strafe, sondern nur zu Einem von beiden Dingen, entweder zu dem Einen, oder zu dem Andern verbinden; so daß Derjenige, der zwar Dasjenige, was solche Gesetze gebieten oder verbieten, nicht erfüllen will, aber bereit ist, die Strafe zu erstehen, eine theologische Schuld sich nicht zuzieht; aus dem einfachen Grunde, weil ein solches Gesetz dem Untergebenen freie Wahl läßt, zu welchem von beiden Theilen er sich verstehen will. In diesem Sinne wird allerdings mit Recht behauptet, daß es Gesetze geben könne, die nicht zur Schuld, sondern nur zu zeitlicher Strafe verbinden[1]; es müßte denn sein, daß man hier den Ausdruck Strafe unpassend finde, indem der Begriff Strafe immer den Begriff der Schuld voraussetzt[2], daher von einigen Theologen vorgeschlagen wurde, statt poena den Ausdruck mulcta oder einen ähnlichen zu wählen.

Worüber nun noch einzig gestritten werden kann, ist die Frage, ob die oben als leges pure poenales bezeichneten Gesetze (wodurch keine Handlung geboten oder verboten, sondern nur für eine Handlung oder Unterlassung eine Strafe bestimmt wird) im Gewissen auch zur Setzung oder Unterlassung der Handlung, wofür die Strafe festgesetzt ist, oder nur zur Erstehung der Strafe verbinden. Diese Frage ist, wie sich von selbst versteht, nur eine Frage über die Intention des Gesetzgebers, weil hievon allein Alles abhängt; intendirte der Gesetzgeber, durch solche Strafgesetze nur zur Erstehung der Strafen zu verbinden; so verbinden dieselben auch nur zur Erstehung der Strafen; intendirte er hingegen auch zu den Handlungen oder Unterlassungen, für welche er, ohne sie ausdrücklich zu gebieten oder zu verbieten, nur Strafen festgesetzt hat, so verbinden sie auch zur Setzung oder Unterlassung der Akte selbst. In der Regel wird

---

1) Und solche Gesetze eben versteht man gewöhnlich unter reinen Pönalgesetzen.

2) Daher sagt unter Anderm der heil. Augustinus: Omnis poena si justa est, peccati poena est et supplicium nominatur (de lib. arbitr. l. 3. c. 18.).

aber, wenn hierüber die Erklärung des Gesetzgebers selbst nicht vorliegt, oder aus den Umständen nicht auf das Gegentheil geschlossen werden kann [1]), die letztere Annahme für die richtige erkannt werden müssen; denn erklärt z. B. der Gesetzgeber: wer dies thut oder unterläßt, soll mit dieser oder jener Strafe bestraft werden, so heißt dies nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche so viel, als: ich gebiete oder verbiete dies unter dieser oder jener Strafe, so daß das scheinbar reine Pönalgesetz doch implicite zugleich gebietend oder verbietend ist. Im andern Falle würde man solche Gesetze auch kaum für wahre Gesetze anerkennen können. Denn jedes Gesetz, das dieses Namens werth sein soll, muß einen innern zureichenden Grund haben, es muß direct oder indirect auf die Beförderung der öffentlichen Wohlfahrt hinzielen (ein Gesetz, das auf die Beförderung der öffentlichen Wohlfahrt nicht hinzielt, ist, wie der heil. Thomas sagt, nur eine willkührliche Gewaltmaßregel, non lex, sed violentia): die öffentliche Wohlfahrt würde aber wohl kaum durch Gesetze erzielt werden können, die nur zur Erstehung von Strafen, und nicht zugleich zu den mit solchen Strafen bedrohten Handlungen oder Unterlassungen verpflichten; da der einzige Zweck der Strafbestimmungen dahin geht, eine schon bestehende Verbindlichkeit nur desto mehr einzuschärfen, oder von der Uebertretung des Gesetzes den sinnlichen Menschen nur desto mehr abzuschrecken.

Eine andere, mit der eben abgehandelten eng zusammenhängende Frage ist, ob die Pönalgesetze zur Erstehung der dadurch festgesetzten Strafen noch vor erfolgter richterlicher Sentenz verpflichten; denn daß man zur Erstehung der verwirkten gesetzlichen Strafe nach erfolgter richterlicher Sentenz verpflichtet sei, kann einem Zweifel nicht unterliegen.

Zur Beantwortung dieser Frage aber muß man unterscheiden, ob die durch das Gesetz festgesetzte Strafe eine privative sei, die in einer bloßen Beraubung irgend eines Rechtes besteht und zu ihrer Vollziehung einen positiven Act nicht erfordert (Suspension, Excommunication u. dgl.), oder ob sie eine active sei, die zu ihrer Vollziehung einen positiven Act erfordert (Tödtung, Einkerkerung, Exil u. dgl.); desgleichen, ob die Strafe sei eine poena latae sententiae, d. h. eine solche, der man nach der Bestimmung des Gesetzes gleich eo ipso, daß man das Gesetz übertritt (ipso facto), verfällt, oder ob sie eine poena ferendae sententiae ist, d. h. eine solche, die

---

1) Oft entscheidet auch der allgemeine usus oder eine rechtskräftige Gewohnheit, als die beste Auslegerin der Gesetze.

blos angedroht wird, und der man nach der Bestimmung des Gesetzes erst in Folge richterlicher Verurtheilung verfallen soll.

Ist die Strafe, welche die Strafgesetze für den Fall der Uebertretung aussprechen, eine poena ferendae sententiae, so versteht sich von selbst, daß man vor erfolgter richterlicher Sentenz zur Erstehung derselben nicht verpflichtet ist, weil das Gesetz in diesem Falle den Uebertreter nicht selbst verurtheilt, sondern nur befiehlt, daß er verurtheilt werde; dieser mithin auch nicht verpflichtet ist, die Strafe zu erstehen, bevor er durch den Richter verurtheilt ist.

Ist hingegen die Strafe, welche die Strafgesetze aussprechen, ein poena latae sententiae, so fragt es sich, ob sie activ oder privativ ist. Ist sie activ, so ist man zur Erstehung derselben vor erfolgter richterlicher Sentenz ebenfalls nicht verpflichtet; denn die Handlung, die dann zur Vollziehung der Strafe erforderlich ist, ist nicht die Strafe selbst, sondern vielmehr die Bestrafung, da die Strafe im Leiden, nicht im Handeln besteht; das Strafgesetz verpflichtet aber den Uebertreter nur zur Strafe, nicht, daß er sich die Strafe selbst zufüge.

Ist die poena latae sententiae, welche die Strafgesetze aussprechen, eine privative, so können diese den Uebertreter allerdings noch vor der richterlichen Verurtheilung zur Erstehung der Strafe verpflichten, doch gibt es in der Wirklichkeit nur wenige Strafgesetze, die dazu verpflichten.

Sie können, sagen wir, den Uebertreter dazu verpflichten; denn da die Auctorität des Gesetzgebers offenbar keine geringere ist, als die des Richters; die richterliche Sentenz aber den Uebertreter sofort zur Erstehung der (privativen) Strafe verpflichtet, warum sollte nicht der Ausspruch des Gesetzgebers dieselbe Wirkung haben können. Auf der andern Seite gibt es aber nur wenige Strafgesetze, die den Uebertreter zur Erstehung solcher Strafen vor erfolgter richterlicher Sentenz verpflichten: denn außer den Gesetzen, welche über Diejenigen, die sich gewisser Vergehen schuldig machen, kirchliche Censuren verhängen, gibt es nach der herkömmlichen Auffassung wohl kaum noch ein anderes kirchliches oder bürgerliches Strafgesetz, das zur Erstehung der Strafen, die es ausspricht, noch vor der erfolgten richterlichen Verurtheilung verpflichtete[1]).

---

1) Die bei solchen Gesetzen gewöhnlich gebrauchten Ausdrücke poena ipso facto oder ipso jure incurrenda sprechen nicht gegen diese Entscheidung; denn das ipso facto ist so viel, als ipso facto per sententiam prodito et declarato; und das ipso jure will nur sagen, daß die Strafe

Daß unverschuldete Unwissenheit von der Erstehung der Strafe, die das Strafgesetz ausspricht, gänzlich entschuldigt, versteht sich von selbst.

§. 26.

Die Erfordernisse zur Erfüllung des menschlichen Gesetzes.

Daß zur Erfüllung eines verbindenden menschlichen Gesetzes erforderlich sei, daß Dasjenige, was es vorschreibt, seiner Substanz nach vollständig verrichtet werde, wird von Niemanden bestritten. Worüber hier allein gestritten werden kann, ist die Frage über das Wie dieser Verrichtung, ob namentlich zur Erfüllung des Gesetzes erforderlich sei, daß das Werk, welches es vorschreibt, wissentlich und freiwillig, daß es in einer tugendhaften Gesinnung, aus dem Motiv der Liebe, und daß es endlich in einer bestimmten Intention verrichtet werde. Zur Beantwortung dieser Frage werde hier kurz Folgendes bemerkt.

1. Daß dem menschlichen Gesetze nur dann Genüge geschieht, wenn das Werk, das es vorschreibt, wissentlich und freiwillig verrichtet wird, liegt in der Natur der Sache selbst. Denn da das Gesetz den Menschen, als solchen, verbinden will, so fordert es selbstredend auch, daß Dasjenige, was es vorschreibt, auf eine den Menschen als solchen auszeichnende Weise, d. h. daß es wissentlich und freiwillig geschehe; denn was vom Menschen nicht wissentlich und freiwillig verrichtet wird, ist keine den Menschen als solchen auszeichnende Handlung, kein sogenannter actus humanus. Wer somit das kanonische Stundengebet halbschlafend oder in der Trunkenheit recitirt, wer schlafend oder trunken Sonntags der heiligen Messe beiwohnt, u. dgl., thut dem menschlichen Gesetze offenbar nicht genug, sondern ist verpflichtet, das vorgeschriebene Werk zu wiederholen, wenn solches überhaupt noch möglich sein sollte.

2. Dagegen ist zur einfachen Erfüllung des Gesetzes nicht erforderlich, weder daß das Werk in einer tugendhaften Gesinnung, noch daß es aus dem Motiv der Liebe verrichtet werde.

a. Das vorgeschriebene Werk braucht, damit dem Gesetze einfach Genüge geschehe, erstlich nicht in einer tugendhaften Gesinnung verrichtet zu werden, denn die Tugend ist wohl der Zweck des menschlichen Gesetzes, aber der Zweck des menschlichen Gesetzes fällt selbst

---

zu erstehen sei nach der Bestimmung des Gesetzes und nicht etwa nur nach der Bestimmung des Richters.

nicht unter das menschliche Gesetz [1]). Auf die etwaige Einwendung, daß ja gerade vorzugsweise Dasjenige unter das menschliche Gesetz falle, was der Gesetzgeber intendire und daß der vernünftige Gesetzgeber offenbar intendire, seine Untergebenen zur Tugend anzuleiten, ist zu erwidern, daß die Intention des menschlichen Gesetzgebers auf ein Doppeltes gerichtet sei, erstens auf das, was er nicht zu gebieten intendirt, sondern was er durch das, was er gebietet, zu erreichen intendirt, und dieses ist die Tugend, welche der Zweck eines jeden wahren Gesetzes ist. Das zweite ist Dasjenige, was er zu gebieten intendirt, damit der eben gedachte Zweck erreicht werde, und dieses ist der durch das Gesetz bezeichnete Act selbst, welcher, gleichsam als Mittel, zu jenem Zwecke des Gesetzes hinführt. Nur dieser zweiten Intention des menschlichen Gesetzgebers muß, damit seinem Gesetze Genüge geschehe, entsprochen werden; nicht der ersten; es müßte denn sein, daß das Object des menschlichen Gesetzes in sich selbst ein tugendhafter Act sei (die sacramentale Beichte, die heilige Communion, die andächtige Anhörung einer heiligen Messe u. dgl.), denn dann kann natürlich ohne eine tugendhafte Gesinnung das menschliche Gesetz selbst nicht erfüllt werden.

b. Wenn aber zur einfachen Erfüllung eines menschlichen Gesetzes nicht erforderlich ist, daß das vorgeschriebene Werk in einer tugendhaften Gesinnung verrichtet werde, so ist aus leicht begreiflichen Gründen noch viel weniger erforderlich, daß es aus dem Motive der Liebe verrichtet werde, so wie die entgegengesetzte Behauptung auch vom römischen Stuhle geradezu verworfen worden ist [2]). Auf der andern Seite versteht sich aber auch von selbst, daß die Erfüllung irgend eines Gesetzes, die nicht aus der Liebe hervorgeht, vor Gott nicht verdienstlich ist. Es handelt sich hier aber auch nur um die Frage, was erforderlich sei, damit einfach dem menschlichen Gesetze Genüge geschehe, und nicht um die Frage, was erforderlich sei, damit die Erfüllung des menschlichen Gesetzes vor Gott verdienstlich sei.

3. Endlich ist zur Erfüllung eines menschlichen Gesetzes nicht erforderlich, daß man die Intention habe, das Gesetz zu erfüllen. Wer z. B. an einem gebotenen Festtage, ohne zu wissen oder ohne daran zu denken, daß es ein Festtag, aus bloßer Devotion einer heiligen Messe beiwohnt, genügt dem Kirchengesetze, und ist zur

1) Thom. 1. 2. qu. 100. art. 9.

2) Nämlich der Satz des Bajus: non est vera legis obedientia, quae fit sine caritate, welcher von Pius V. condemnirt wurde.

Anhörung einer zweiten heiligen Messe nicht verpflichtet, denn das menschliche Gesetz fordert nur, daß das Werk, das es vorschreibt, durch einen actus humanus, d. h. wissentlich und freiwillig verrichtet werde, und es fordert nicht, daß man es mit der Reflexion verrichte, es sei vom Gesetze geboten.

Hievon verschieden ist die Frage, ob auch Derjenige, der das durch ein menschliches Gesetz vorgeschriebene Werk zwar verrichtet, aber es verrichtet mit dem positiven Willen, das Gesetz nicht zu erfüllen, das menschliche Gesetz dennoch erfülle? Auch diese Frage wird von vielen angesehenen Theologen bejaht und zwar aus dem Grunde, weil, da die Verbindlichkeit des Gesetzes vom Willen des Gesetzgebers, nicht vom Willen des Untergebenen abhänge, der Untergebene durch seinen entgegengesetzten Willen nicht verhindern könne, daß das Gesetz durch dasjenige Werk erfüllt werde, wodurch der Gesetzgeber will, daß es erfüllt werde. Da nun der Gesetzgeber nur wolle, daß das vorgeschriebene Werk seiner Substanz nach verrichtet werde, so geschehe dadurch, daß dieses geleistet werde, dem Gesetze vollständig Genüge. Jemand wohnt z. B. am Sonntage der ersten heiligen Messe bei, und er will dadurch nicht dem Kirchengesetze genügen, sondern ein abgelegtes Gelübde erfüllen, indem er zur Erfüllung des Kirchengesetzes später noch einer andern heiligen Messe beiwohnen will. Ein Solcher würde, nach der Ansicht vieler Theologen, dem Kirchengesetze genügen, auch wenn er später keiner andern heiligen Messe mehr beiwohnt, indem dem Kirchengesetze durch die Anhörung der ersten heiligen Messe schon Genüge geleistet sei. Da diese Meinung, die von sehr achtungswerthen Auctoritäten vertreten wird, sich auf gute innere Gründe stützt, darf sie für eine wohl berechtigte erkannt und in der Praxis darnach entschieden werden, es müßte denn sein, daß der Gesetzgeber zugleich einen formellen Gehorsam forderte. Auch versteht sich von selbst, daß Derjenige, welcher das durch ein menschliches Gesetz vorgeschriebene Werk verrichtete mit dem positiven Willen, dem Gesetze durch dieses Werk nicht zu genügen, doch den Willen haben muß, dem Gesetze später durch ein anderes Werk zu genügen; denn verrichtete er das Werk mit dem positiven Willen, dem Gesetze überhaupt nicht zu genügen, so würde er sich, auch wenn er der That nach das Gesetz erfüllte, doch durch seinen formellen Ungehorsam schwer versündigen; und zwar würde er sich nicht nur versündigen gegen das göttliche Gesetz, das uns den Gehorsam gegen das menschliche Gesetz zur Pflicht macht, sondern auch gegen das menschliche Gesetz selbst, denn da dieses den bestimmten Act und das Wollen

dieses Actes **gebietet**, so **verbietet** es eben dadurch offenbar auch das Wollen der Unterlassung dieses Actes.

§. 27.

Auslegung der menschlichen Gesetze.

1. Gesetze als feste Normen menschlicher Handlungen sollen klar und deutlich sein. Sind sie aber an sich auch noch so klar und deutlich, so können doch in einzelnen Fällen wieder Zweifel entstehen, **ob** und **wie** sie verbindend seien; und dann ist eine Auslegung derselben nothwendig. Diese Auslegung kann aber ihrer Ursache nach eine dreifache sein:

a. Eine authentische (interpretatio authentica), welche von der gesetzgebenden Auctorität selbst ausgeht und Gesetzeskraft hat.

b. Eine aus einer rechtmäßigen Gewohnheit hergeleitete (interpretatio usualis), welche der authentischen gleichgeachtet wird (consuetudo est optima legum interpres).

c. Eine gelehrte oder doctrinelle Auslegung (interpretatio doctrinalis), welche aus dem Wortlaute und aus dem Zwecke des Gesetzes entwickelt wird und nach dem Gewichte ihrer Gründe zu bemessen ist. Dieser untergeordnet ist die sogenannte richterliche Auslegung (interpretatio judicialis), welche durch den Ausspruch eines rechtmäßigen Richters geschieht und nur für die beiden streitenden Parteien rechtskräftige Gültigkeit hat.

Hier kann es sich nur um die doctrinelle Auslegung handeln; die wichtigsten Grundsätze aber, die man für diese aufgestellt hat, sind folgende:

a. Der Buchstabe des Gesetzes hat die Präsumption für sich (in re dubia melius est, verbis edicti servire).

b. Bei Zwei- oder Vieldeutigkeit des Wortausdruckes ist die **eigentliche** Bedeutung vorzuziehen der **uneigentlichen**, die **gewöhnliche** hergebrachte der **ungewöhnlichen**, die **natürliche** der **wissenschaftlichen**, indem man annehmen muß, daß der Gesetzgeber, um für alle verständlich zu sein, seine Worte in ihrer eigentlichen, gewöhnlichen und natürlichen Bedeutung angewendet habe.

c. Wenn der Sinn des Gesetzgebers deutlich, der Ausdruck aber undeutlich ist, so ist auf den Sinn zu achten (intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi, quia non sermoni res, sed rei est sermo subjectus) [1].

---

1) Vergl. *Thom.* Summ. 3. distinct. 37. art. 3. „Sicut lex lata est mensura subditorum in suis actibus, ita hoc, quod respicit legislator, quod est legis intentio et finis, est mensura legis positivae.“

d. In Absicht auf Begünstigungen, Privilegien u. dgl. gilt die Regel, daß sie ausgedehnt werden dürfen, wenn sie Niemanden schaden; im umgekehrten Falle müssen sie beschränkt werden (odia restringi et favores convenit ampliari).

2. Von der einfachen Auslegung eines Gesetzes, welche aus dem Wortlaute desselben die actuelle Intention des Gesetzgebers zu ermitteln sucht, unterscheidet sich die sogenannte Epikie (ἐπιείκεια), welche gegen den Wortlaut des Gesetzes aus den gegebenen Umständen auf die habituelle Intention des Gesetzgebers zurückschließt, d. h. welche aus den gegebenen Umständen ermißt nicht die Intention, welche der Gesetzgeber, als er sein Gesetz gab, wirklich hatte, sondern welche er gehabt haben würde, wenn er auf den vorliegenden Fall Rücksicht genommen hätte.

§. 28.

Aufhören der menschlichen Gesetze.

Ein menschliches Gesetz kann für die ganze Communität oder für einzelne Mitglieder derselben seine verbindende Kraft wieder verlieren.

Für die ganze Communität hört ein Gesetz auf:

1. durch die einfache cessatio, d. h. durch Aufhören seines Grundes und Endzweckes, nach dem allgemeinen Grundsatze: cessante causa cessat effectus. Wie nämlich ein vernünftiger Gesetzgeber niemals ein Gesetz erläßt ohne einen hinlänglichen vernünftigen Grund, so muß man voraussetzen, daß er die Fortdauer seines Gesetzes auch nur bis auf die Zeit habe ausdehnen wollen, als jener Grund selbst fortdauern werde. Doch muß man wohl unterscheiden, ob der Grund eines Gesetzes nur für einzelne Mitglieder der Communität, oder ob er für die ganze Communität aufgehört habe. Im ersteren Falle bleiben auch jene einzelnen Mitglieder, auf welche der Grund des Gesetzes selbst keine Anwendung mehr findet, noch an das Gesetz gebunden. Denn dürfte jeder Einzelne, weil er den Grund eines Gesetzes auf sich selbst nicht mehr beziehen zu müssen glaubt, sich über dasselbe hinwegsetzen, so würde der subjectiven Willkühr Thür und Thor geöffnet sein und die dem Gesetze gebührende Achtung müßte nothwendig untergraben werden;

2. durch Aufhebung von Seiten der gesetzgebenden Gewalt (abrogatio und derogatio, jene die gänzliche, diese die theilweise Aufhebung); sie kann entweder durch einen ausdrücklichen Widerruf des Gesetzes oder durch Erlassung einer dem früheren Gesetze entgegengesetzten Verordnung geschehen;

3. durch eine dem Gesetze entgegenstehende rechtskräftige Ge-

wohnheit (desuetudo). Damit aber eine Gewohnheit rechtskräftig genannt werden könne, ist in materieller Beziehung erforderlich, daß sie vernünftig (rationabilis) sei, d. h. daß sie weder dem natürlichen, noch dem positiven göttlichen Gesetze entgegenstehe und daß sie nicht der allgemeinen Wohlfahrt und Sittlichkeit entgegenwirke. In formeller Beziehung wird erfordert, daß sie gehörig präscribirt sei (legitime praescripta), d. h. daß sie die gesetzliche Frist ununterbrochen bestanden (nach der gewöhnlichen Ansicht präscribirt eine dem bürgerlichen Gesetze entgegenstehende Gewohnheit in einer Frist von zehn; eine dem kirchlichen Gesetze entgegenstehende in einer Frist von zwanzig Jahren), daß sie von dem größeren Theile der Communität bona fide ausgeübt und von der gesetzgebenden Auctorität entweder ausdrücklich oder stillschweigend (qui tacet, consentire videtur) gebilligt sei.

Für einzelne Mitglieder der Communität hört die Verbindlichkeit eines Gesetzes auf:

1. Durch eine gültige Dispens; zur Gültigkeit der Dispens ist aber erforderlich

a. von Seiten des Dispensators, daß er die ordentliche oder außerordentliche Gewalt besitze, dieselbe zu ertheilen; die ordentliche Gewalt (potestas ordinaria), von einem Gesetze zu dispensiren, hat nur die gesetzgebende Auctorität selbst[1]). Wie diese ein erlassenes Gesetz für die ganze Communität, so kann sie es auch für einzelne Mitglieder der Communität gültig aufheben.

b. Von Seiten des Dispensanden ist erforderlich, daß die Hauptmotive des Dispensgesuches richtig von ihm angegeben seien ohne Zusatz eines Unwahren (obreptio) und ohne Weglassung eines Wahren (subreptio). Eine willkührliche Einmischung von etwas Unwahrem in die Nebenmotive ist zwar sündhaft, macht aber nach der Erklärung Papstes Innocenz III. die Dispens noch nicht ungültig.

2. Durch ein erlangtes Privilegium, welches ein ständiges, zu Gunsten bestimmter Personen oder Stände bewilligtes Ausnahmegesetz ist.

Im Allgemeinen ist man zwar nicht verpflichtet, von seinen Privilegien Gebrauch zu machen; im Besonderen kann jedoch eine solche Pflicht eintreten und zwar:

a. wenn der Nichtgebrauch eines Privilegiums eine Verachtung des Standes einschließen würde, dem man angehört;

1) Der Gesetzgeber selbst, der rechtmäßige Nachfolger des Gesetzgebers und der Superior des Gesetzgebers.

b. wenn das Privilegium ertheilt ist zur Erfüllung eines anderen Gesetzes, z. B. das Privilegium, zur Zeit des Interdictes eine stille Messe zu hören.

Erlöschen können Privilegien durch Widerruf oder Zurücknahme von Seiten derjenigen Gewalt, die sie ertheilte; durch freie Verzichtleistung auf dieselben von Seiten Desjenigen, dem sie ertheilt wurden, so wie durch Mißbrauch oder langjährigen Nichtgebrauch [1]).

3. Durch Epikie, d. i. das begründete Urtheil des dem Gesetze Untergebenen, daß der einzelne in Frage stehende Fall wegen der besonderen sehr dringenden Umstände vom Gesetzgeber in das Gesetz nicht sei einbegriffen worden [2]). Die Epikie ist im Grunde nur eine Art Selbstdispensation, und es können allerdings Umstände eintreten, welche sie rechtfertigen, da man nicht annehmen kann, daß der Gesetzgeber alle die besonderen Verhältnisse, unter denen sein Gesetz verbindlich oder nicht verbindlich sein sollte, genau habe voraussehen oder festsetzen können [3]). Die Gründe, die eine Epikie rechtfertigen sollen, müssen aber dringender Art sein, und da der Mensch in seiner eigenen Sache sich allzuleicht täuscht, soll man vorkommenden Falles, wo dieses irgend möglich, sich an den Gesetzgeber selbst wenden, um eine förmliche Dispens zu erlangen.

---

1) Die Privilegien werden aus verschiedenen Rücksichten wieder verschieden eingetheilt, namentlich unterscheidet man 1. das privilegium *reale*, das einem Stande, einer Würde, einem Orte u. dgl. verliehen wird; und privilegium *personale*, das einer bestimmten Person verliehen wird und mit dem Tode dieser Person erlischt. 2. Das privilegium *gratiosum*, das als reines Gnadengeschenk, und das privilegium *remuneratorium*, das zur Belohnung von Leistungen und Verdiensten verliehen wird; endlich das privilegium *favorabile*, das dem Privilegirten Vortheil und keinem Andern Nachtheil bringt; und das privilegium *odiosum*, das dem Einen nützt, dem Andern aber wenigstens indirect eine Last auflegt.

2) Vergl. den vorhergehenden §.

3) *Thom.* 2. 2. quaest. 120. art. 1. „Quia actus humani, de quibus leges dantur, in singularibus contingentibus consistunt, quae infinitis modis variari possunt, non fuit possibile aliquam regulam legis institui, quae in nullo casu deficeret, sed legislatores attendunt ad id quod in pluribus accidit, secundum hoc leges ferentes, quam tamen in aliquibus casibus servare est contra aequalitatem justitiae et contra commune bonum, quod lex intendit."

Gesammtausdruck der göttlichen Gesetzgebung.

§. 29.

Vorbemerkung.

1. Nachdem im Vorhergehenden gezeigt worden, daß Gott durch seine Gesetzgebung uns seinen Willen zu erkennen gegeben hat, dringt sich hier die Frage auf, was er uns durch seine Gesetzgebung als seinen Willen zu erkennen gegeben habe, mit anderen Worten, welches der Inhalt der göttlichen Gesetzgebung sei. Eine ausführliche Beantwortung dieser Frage kann jedoch hier nicht erwartet werden, indem die gesammte specielle Moral sich mit dieser Aufgabe zu befassen hat; was hier geleistet werden kann, ist nur die summarische Bezeichnung dieses Inhaltes oder die Aufstellung eines Satzes, worin die Summe der göttlichen Gesetze enthalten und woraus die einzelnen göttlichen Gesetze folgerecht sich entwickeln lassen. Ungenau hat man oft einen solchen Satz den obersten Grundsatz oder das oberste Princip der Moral genannt: er ist streng genommen nicht das Princip, sondern nur die Summe der in der Moral wissenschaftlich darzustellenden göttlichen Gesetze.

Da die christliche Gesetzgebung die vollkommenste ist, da sowohl das positive vorchristliche Gesetz, insoweit es überhaupt moralischen Inhaltes ist, als auch das sogenannte Naturgesetz in die christliche Gesetzgebung theils aufgenommen, theils durch sie vervollständigt, erhoben und verklärt worden ist; so dürfen wir uns hier auf diese allein beschränken, und haben wir daher hier nur die Frage zu beantworten, welches nach Lehre des Christenthums das Eine und das All unsers sittlichen Strebens und Handelns sein solle.

2. Die Anforderungen, die man an den Satz, den wir hier suchen, zu stellen pflegt; wie, daß er eine moralische Vorschrift enthalte; daß er eine christliche und christkatholische Vorschrift enthalte; daß er material und formal zugleich sei, d. h., daß er nicht blos summarisch bezeichne, was ich als katholischer Christ thun solle, sondern auch in welcher Absicht und aus welchem Beweggrunde ich es thun solle; daß die Vorschrift endlich vollkommen klar und umfassend sei, um Alles darunter subsumirt zu finden, was im katholischen Christenthume nur irgend als Sittenvorschrift erkennbar ist[1]): alle diese Anforderungen verstehen sich theils von unserm positiven Standpunkte aus, theils der Natur der Sache nach ganz von selbst.

---

1) Vergl. Braun, System der christl. Moral I. Th. §. 28.

§. 30.

Das alle christlichen Gesetze zusammenfassende Haupt- und Grundgesetz.

In den Offenbarungsurkunden findet sich zwar der geforderte Satz nicht direct ausgesprochen; er läßt sich aber leicht und sicher daraus herleiten.

1. Fragen wir zuerst, was spricht die christliche Offenbarung als allererste Forderung an den Menschen aus, wie er von Natur aus beschaffen ist. Das Christenthum erblickt den Menschen, wie er von Natur aus beschaffen ist, als sündhaft und befleckt, als einen Gegenstand des göttlichen Mißfallens, und als durchaus unfähig, sein höheres, übernatürliches Ziel zu erreichen; und stellt ihm daher als erste Forderung die, daß er den alten Menschen aus- und einen neuen Menschen anziehe, oder daß er wiedergeboren werde aus dem Wasser und dem heiligen Geiste [1]). Also die Wiedergeburt aus dem Wasser und dem heiligen Geiste ist nach Lehre des Christenthums der Anfang des christlichen Lebens, und das Princip aller Gottwohlgefälligkeit.

2. Welches ist das höchste Ziel, das das Christenthum dem Menschen vorgesteckt hat? Dieses höchste Ziel des Menschen fällt zusammen mit seiner Endbestimmung; die Endbestimmung des Menschen aber ist, Gott zu verherrlichen und in Gott ewig selig zu werden. Daß der Mensch auf dieses höchste Ziel fortwährend hinarbeite, spricht das Christenthum als laute und wiederholte Forderung aus [2]).

3. Welches ist der Weg, der zu diesem Ziele hinführt? Antwort: die Nachfolge Jesu Christi oder das Leben in einem Glauben, der da thätig ist in der Liebe. Beides fordert die Offenbarung; sie fordert, daß wir in die Fußtapfen Jesu Christi eintreten [3]), sie fordert, daß wir glauben und daß wir diesen Glauben in der Liebe bethätigen [4]).

Alle anderen sittlichen Forderungen, welche die christliche Offen-

---

1) Joh. 3, 5 ff. Ephes. 4, 24.

2) Matth. 5, 16. 45. Joh. 17, 4. Matth. 6, 33. Koloss. 3, 12. 1 Petr. 2, 11. 14.

3) Vergl. Joh. 13, 15. 1 Petr. 2, 21—24.

4) Vergl. Galat. 5, 6. und viele andere Stellen, wo theils besonderes Gewicht gelegt wird auf den Glauben, theils auf die Liebe, theils auf die aus der Liebe hervorgehenden guten Werke, vergleiche unter Anderen: Röm. 1, 17. Matth. 22, 37. Joh. 13, 34. 1 Kor. 13, 1 ff. Jacob. 2, 14. Matth. 25. 34.

barung an uns richtet, lassen sich auf eine der drei genannten zurückführen. Verbindet man daher diese drei in Eins, so ist Anfang, Mitte, Ziel und Ende des christlichen Lebens, und damit auch die Summe der christlichen Moralvorschriften selbst bezeichnet. Und es läßt sich demnach die Summe der christlichen Lebensgesetze in folgender Formel aussprechen:

„Wiedergeboren aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, bewähre dich durch einen in der Liebe thätigen Glauben als ächten Nachfolger Jesu Christi, um Gott zu verherrlichen und der ewigen Seligkeit dich würdig zu machen."

Sieht man auf die in der Anmerkung des vorigen §. gedachten Forderungen zurück, so wird man sie in der vorstehenden Formel sämmtlich erfüllt finden.

Unmittelbare Wirkungen der göttlichen Gesetzgebung.

Uebergang.

Das göttliche Gesetz ist der Ausdruck des göttlichen Willens, insofern derselbe von uns ausgeführt werden soll. Der göttliche Wille aber, der von uns ausgeführt werden soll, ist entweder förmlich gebietend, oder nur einladend; im ersten Falle ist das göttliche Gesetz die Quelle der Pflichten, im zweiten ist es die Quelle der Räthe.

§. 31.

Von den Pflichten.

1. Das göttliche Gesetz ist gebietend heißt: es spricht eine meinen Willen nothwendig bindende Regel aus. Mein Wille soll sich dieser Regel unterwerfen, oder die Unterwerfung unter diese Regel ist für mich eine moralische Nothwendigkeit. Diese moralische Nothwendigkeit (necessitas moralis) wird Pflicht genannt im subjectiven Sinne des Wortes, denn im objectiven Sinne des Wortes ist Pflicht die durch das Gesetz gebotene Handlung oder Unterlassung selbst.

2. Jedem einzelnen gebietenden Gesetze entspricht mithin auch eine Pflicht, dem affirmativen Gesetze (dem Gebote) die affirmative Pflicht; dem negativen Gesetze (dem Verbote) die negative Pflicht.

3. Der letzte Grund aller Pflichten liegt im (gebietenden) Willen Gottes; der Wille Gottes ist der höchste Verpflichtungsgrund oder der höchste Pflichttitel (supremus debendi titulus). Ich soll,

weil Gott will. Einen Verpflichtungsgrund, der noch über dem Willen Gottes hinaus läge, gibt es nicht. Wie der Wille Gottes seine eigene unveränderliche Regel ist, so ist er auch die unveränderliche Regel aller seiner Geschöpfe, der unfreien wie der freien Creaturen; jene unterwerfen sich dieser Regel bewußtlos und nothwendig, diese sollen es mit Bewußtsein und Freiheit thun. In dem Augenblicke, wo ich weiß, daß Gott diese oder jene Handlung will, muß jeder Zweifel an ihrer Pflichtmäßigkeit schweigen. Menschen, die nicht im Auftrage Gottes zu uns reden, bedienen sich wohl der Gründe, und müssen sich derselben bedienen, um sich unsern Willen erst geneigt zu machen; der Wille Gottes aber ist der Grund aller Gründe und das einzige Wort unsers Heilandes: „Ich aber sage euch" wiegt die Argumente aller Weltweisen zusammen auf.

4. Der Wille Gottes ist aber nicht nur der Grund der Pflichten, die den unmittelbar von ihm selbst gegebenen Gesetzen entsprechen, sondern auch der Grund der Pflichten, die den sogenannten menschlichen Gesetzen entsprechen; denn, wie wir oben gesehen, ruht die Verbindlichkeit aller menschlichen Gesetze einzig und allein im ewigen Gesetze Gottes selbst. Gott allein kann meinen Willen verbinden, und Menschen können es nur im Auftrage Gottes.

5. Die Pflichten werden verschieden eingetheilt und zwar

a. nach der Verschiedenheit der Gesetze, denen sie entsprechen,
in negative und affirmative,
in natürliche und positive Pflichten.

Negative Pflichten entsprechen den negativen Gesetzen, den Verboten;

affirmative Pflichten entsprechen den affirmativen Gesetzen, den Geboten.

Natürliche Pflichten entsprechen den Vorschriften des Naturgesetzes;

positive Pflichten entsprechen den positiven göttlichen oder menschlichen Gesetzen;

b. nach dem Grade ihrer Verpflichtung werden sie eingetheilt in unbedingte oder vollkommene, und in bedingte oder unvollkommene Pflichten.

Unbedingte oder vollkommene Pflichten sind diejenigen, welche, wie sich die alten Moralisten ausdrücken, „immer und für immer (semper et pro semper)," d. h. unter allen Umständen verbinden, deren Erfüllung somit niemals unterlassen werden darf; bedingte oder unvollkommene Pflichten sind diejenigen, die zwar „immer aber nicht für immer (semper sed non pro semper)" verbinden, deren

Erfüllung daher unter manchen Umständen unterlassen werden darf. Die Pflicht z. B., den Nächsten nicht zur Sünde zu verführen, ist eine unbedingte oder vollkommene Pflicht, denn sie darf nie hintangesetzt werden; dagegen ist die Pflicht der brüderlichen Belehrung eine bedingte und unvollkommene, indem ihre Uebung an bestimmte Bedingungen geknüpft ist.

c. Nach den beiden besonderen Pflichttiteln der Gerechtigkeit und der Liebe werden die Pflichten eingetheilt in Rechts- und in Liebespflichten; die Verletzung der Rechtspflichten, z. B. der Pflicht, Jedem das Seinige zu geben, hat die Pflicht der Restitution zur Folge, nicht ebenso die Verletzung der Liebespflichten.

d. Nach ihrer Wichtigkeit, verglichen unter einander, werden sie eingetheilt in höhere und in niedere Pflichten; höhere Pflichten sind diejenigen, durch deren Erfüllung ein höheres Gut befördert oder einem größeren Uebel vorgebeugt wird; so ist z. B. die Pflicht, die Seele des Nächsten vom ewigen Untergange zu erretten, eine höhere Pflicht, als die Pflicht, ihn einer zeitlichen Lebensgefahr zu entreißen; weil die Seele mehr werth ist als der Leib.

Diese Pflichteneintheilung ist insofern von Bedeutung, als sie zur Entscheidung der sogenannten Pflichten-Collisionsfälle feste Anhaltspunkte gibt.

Treffen nämlich zwei oder mehrere Pflichten dergestalt zusammen, daß die Erfüllung der einen die gleichzeitige Erfüllung der andern ausschließt, so muß eine solche scheinbare Pflichtencollision nach folgenden Regeln aufgelös't werden:

a. die negative Pflicht geht vor der affirmativen; indem der Mensch im sittlichen Leben vom Negativen zum Positiven, nicht umgekehrt vom Positiven zum Negativen fortschreitet. Erst muß er das Böse meiden, ehe er positiv gerecht werden kann.

b. Die natürliche Pflicht geht vor der rein positiven, denn das Naturgesetz kann, wie wir oben gesehen, nie und von Gott selbst nicht verändert werden, wogegen rein positive Gesetze von den betreffenden gesetzgebenden Auctoritäten gegeben und wieder aufgehoben werden können.

c. Die unbedingte oder vollkommene Pflicht geht vor der bedingten oder unvollkommenen; denn unbedingte Pflichten verpflichten immer und unter allen Umständen, wogegen die Erfüllung der bedingten Pflichten unter Umständen unterlassen werden kann.

d. Die Rechtspflicht geht vor der Liebespflicht, denn die Verletzung der Rechtspflicht schließt die Verletzung der Liebespflicht zugleich ein und ist demnach doppelt sündhaft.

e. Die höhere Pflicht geht vor der niederen Pflicht; denn die Ordnung der Liebe fordert, daß ich das größere Gut dem geringeren vorziehe oder daß ich unter zwei Uebeln das geringste wähle.

Nach vorstehenden Regeln werden sich alle sogenannten Pflichten-Collisionsfälle mit Sicherheit entscheiden lassen.

Von den Räthen.

§. 32.

Begriff des Rathes.

Der von uns auszuführende göttliche Wille, haben wir gesagt, kann entweder gebietend oder nur einladend sein. Spricht mir Gott seinen Willen in Form der Einladung aus, so legt er mir keine strenge Verbindlichkeit auf, sondern er ertheilt mir einen Rath (consilium perfectionis oder consilium schlechthin genannt).

Unter einem Gerathenen versteht man nämlich eben dasjenige gute Werk, das uns Gott nicht gebietet, sondern nur anempfiehlt, das er uns nicht vorschreibt, sondern nur anräth oder, wie Bellarmin sagt, ein opus bonum a Christo nobis non *imperatum*, sed *demonstratum*; non *mandatum* sed *commendatum*. Gebot und Rath sind daher wohl von einander zu unterscheiden. Das Gebot ist, wie wir gesehen, verpflichtend, es legt mir eine moralische Nothwendigkeit des Handelns auf, der Rath dagegen wird der freien Wahl dessen anheimgestellt, dem er ertheilt wird (in optione ponitur ejus, cui datur) [1]); das Gebot spricht die nothwendige Bedingung zur Erlangung der Seligkeit, der Rath aber spricht nicht die nothwendige Bedingung zur Erlangung der Seligkeit schlechthin, sondern die Bedingung zu leichterer und ungehinderterer Erlangung der Seligkeit oder zur Erreichung einer höheren Stufe der Seligkeit aus; wer das Gebot nicht erfüllt, sündigt, wer den Rath nicht erfüllt, sündigt nicht, sondern bleibt nur hinter der Vollkommenheit zurück oder, wie der heil. Franz von Sales sagt, dem Rathe folgt man, um Gott zu gefallen, dem Gebote, um Gott nicht zu mißfallen [2]); dasjenige, was das Gebot vorschreibt, ist gut; das, worauf der Rath hinweis't, ist besser (ein bonum melius oder ein opus supererogatorium) [3]). Dieser Un-

1) *Thom.* 1. 2. qu. 108. art. 4. Dicendum quod haec est differentia inter consilium et praeceptum, quod praeceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur ejus, cui datur.

2) Traité de l'amour de dieu Livr. VIII. chap. VI.

3) Vergl. *Bellarmin.* de controv. de membris eccles. milit. lib. II.

terschied findet sich schon bei den heiligen Vätern sehr genau angegeben[1]).

§. 33.

Wirklichkeit der Räthe.

Die so wichtige Frage, ob es im christlichen Gesetze Räthe gibt, haben verschiedene Irrlehrer und Secten von den ältesten bis zu den neuesten Zeiten hin ausdrücklich verneint. Aus den ältesten und älteren Zeiten der Kirche gehören hieher die Enkratiten, welche alle Christen zum Cölibat verpflichten wollten, die Massilianer, die den Besitz zeitlicher Güter geradezu verdammten; Jovinianus und Vigilantius, von denen der eine den Vorzug des jungfräulichen Standes, der andere den der freiwilligen Armuth läugnete; aus den späteren Zeiten haben sich durch Verwerfung der Räthe hauptsächlich bemerklich gemacht Wikleff, Luther, Melanchthon und deren Anhänger bis auf die heutige Zeit[2]).

Die kirchliche Lehre, daß es Räthe gibt, stützt sich auf die heilige Schrift, wie auf die mündliche Ueberlieferung.

---

cap. VII. Bellarmin gibt hier einen vierfachen Unterschied zwischen Gebot und Rath an; beide unterscheiden sich, sagt er, 1. ex parte materiae: das Gebotene ist gut, das Gerathene besser; das Gebotene ist leichter, das Gerathene schwerer; 2. ex parte subjecti: das Gebot erstreckt sich auf Alle ohne Ausnahme; der Rath nur auf Einzelne: qui potest capere, capiat; 3. ex parte formae: das Gebot hat eine verpflichtende Kraft; der Rath wird in des Menschen Belieben gestellt; 4. ex parte finis sive effectus: das Gebot, erfüllt, zieht es Belohnung, und nicht erfüllt, zieht es Strafe nach sich; der Rath aber zieht, wenn er nicht erfüllt wird, keine Strafe, und wenn er erfüllt wird, zieht er eine größere Belohnung nach sich.

1) So sagt Augustinus (serm. 16. de tempore): Aliud est consilium, aliud praeceptum. Consilium datur, ut virginitas conservetur, ut a vino et a carnibus abstineatur, ut vendantur omnia et pauperibus erogentur. Praeceptum vero datur, ut justitia custodiatur, ut omnis homo divertat a malo et faciat bonum. Denique de virginitate dicitur, qui potest capere, capiat; de justitia vero non dicitur, qui potest facere, faciat, sed omnis arbor, quae non facit fructum bonum, exscindetur et in ignem mittetur. Consilium, qui libenter audierit et fecerit, majorem habebit gloriam. Praeceptum, qui non impleverit, nisi poenitentia subvenerit, evadere poenam non poterit. Ambrosius sagt (epist. 92.): „Non praecipitur, quod supra legem est, sed magis suadetur consilio.“ Hieronymus (adv. Jovinian. I, 1.): „Ubi consilium datur offerentis arbitrium est; ubi praeceptum, necessitas est servientis. Sed majoris est mercedis, quod non cogitur, sed offertur.

2) Siehe die Belegstellen bei Bellarmin a. a. O. c. VIII.

1. Der biblische Beweis für diese Lehre läßt sich auf's Strengste und namentlich aus folgenden Stellen führen: Matth. 19, 16—23.; 19, 12. 1 Kor. 7. 1 Kor. 9, 16 ff.

Bei Matth. 19, 16 ff. erwiedert der Herr dem bekannten Jünglinge auf seine Frage, was er thun müsse, um in's ewige Leben einzugehen, er solle die Gebote Gottes halten (du sollst nicht tödten, nicht ehebrechen, nicht stehlen, nicht falsches Zeugniß geben, deinen Vater und deine Mutter ehren und deinen Nächsten lieben, wie dich selbst); als aber der Jüngling versichernd, die Gebote Gottes von Jugend an befolgt zu haben, auf's Neue fragt, was ihm nun noch zu thun übrig bleibe, erhält er zur Antwort: „Willst du vollkommen sein, so gehe, verkaufe, was du hast und gib es den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben, und komme und folge mir nach." Sachlich findet sich hier der Unterschied zwischen Gebot und Rath, zwischen pflichtmäßigem Guten und gerathenem Guten deutlich ausgesprochen, wie dieses schon Bellarmin und Maldonat sehr gut nachgewiesen haben. Schon der ganze Zusammenhang der Stelle, sagt Bellarmin, spricht dafür, daß Christus hier nicht ein Gebot, sondern nur einen Rath gegeben hat; denn als der Jüngling ihn fragt, was er thun müsse, um selig zu werden, antwortete er ihm: „Wenn du in's ewige Leben eingehen willst, so halte die Gebote," womit er zu erkennen gibt, daß die Beobachtung der göttlichen Gebote zur Erlangung der Seligkeit vollständig genügend sei. Und erst hierauf, d. h. nachdem er die Bedingung zur Erlangung der Seligkeit ausgesprochen, fügte er noch die Worte hinzu: „Wenn du vollkommen werden willst," d. h. wenn du, mit dem ewigen Leben nicht zufrieden, nach einer höheren Stufe des ewigen Lebens hinstrebst, „so gehe hin, verkaufe Alles, was du hast und gib es den Armen."

Außerdem, bemerkt Bellarmin, wäre die gänzliche Verzichtleistung auf sein Eigenthum ein Gebot, so könnte es doch nur ein Gebot der Liebe sein; ein Gebot der Liebe aber kann sie nicht sein, denn die Liebe fordert nur, daß man den Nächsten wie sich selbst liebe; sie fordert mithin nicht, daß man sein ganzes Eigenthum dem Nächsten gebe und für sich selbst davon nichts behalte; vielmehr genügen wir dem Gebote der Nächstenliebe, wenn wir einen Theil unseres Eigenthums den Armen geben und einen Theil für uns selbst behalten.

Daß aber die gänzliche Verzichtleistuug auf unser Eigenthum uns auch einen größeren Lohn erwirbt — denn dies liegt ebenfalls im Begriffe des Rathes — zeigen die Worte: „Du wirst einen

Schatz im Himmel haben[1])." Ganz übereinstimmend mit dieser Erklärung der Stelle nennt es Maldonat geradezu Stumpfsinn, aus diesen Worten des Heilandes den Unterschied zwischen Gebot und Rath nicht herauszuerkennen. „Wo es sich um die Erfüllung der Gebote handelt, sagt der Heiland nicht: willst du vollkommen werden, so halte die Gebote, sondern: willst du in's Leben eingehen; wo es sich aber um den Rath handelt, sagt er nicht: willst du in's Leben eingehen, sondern: willst du vollkommen werden. Ferner verheißt er als Lohn für die Erfüllung der Gebote das ewige Leben: „wenn du in's Leben eingehen willst, sagt er, so halte die Gebote," als Lohn für die Erfüllung der Räthe verheißt er aber nicht das ewige Leben, sondern einen Schatz im Himmel, d. h. größere Schätze des ewigen Lebens[2])." So erklären endlich die Stelle auch alle heiligen Väter mit Ausnahme des heil. Hieronymus und des Beda[3]). Die verschiedenen Einwendungen, die man gegen die Beweiskraft dieser Stelle vorgebracht, findet man bei Bellarmin bereits gründlich widerlegt.

a. Gegen die Ansicht, der Jüngling habe den Herrn nur versuchen wollen und der Herr habe die Worte: „Verkaufe Alles," nicht ernstlich gemeint, spricht: daß keiner der drei Evangelisten (Matthäus, Markus, Lukas) den Jüngling tadelt; daß der Herr sich gegen ihn einer so milden Form bedient, während er sonst den Versuchern in der Regel ernst entgegentritt; daß der Jüngling, hätte er die Vollkommenheit nicht ernstlich gewünscht, auf das Wort des Herrn sich nicht traurig entfernt haben würde; daß der Herr den Jüngling, wie es bei Markus heißt, lieb hatte.

b. Gegen die Ansicht, der Herr habe durch die fraglichen Worte den Jüngling nur zur Erkenntniß seiner Unwürdigkeit, zum Eintritt in's Himmelreich oder zur Erkenntniß seiner bisherigen Nichterfüllung der göttlichen Gebote führen wollen, spricht ebenfalls der Umstand, daß der Herr ihn liebte, da Christus Niemanden liebt, der seine Gebote nicht hält und zum Eintritt in's Himmelreich unwürdig ist.

c. Derselbe Grund spricht gegen die Ansicht, jene vom Herrn empfohlene Verzichtleistung auf das Eigenthum sei, wenn nicht für Alle, doch wenigstens für jenen Jüngling pflichtmäßig und nicht blos gerathen gewesen[4]).

---

1) Vergl. Bellarmin a. a. O.

2) Vergl. Maldonat zu dieser Stelle (comm. in Matth. cap. XIX.).

3) Bellarmin a. a. O.

4) Auffallender Weise hat in neueren Zeiten Julius Müller dieselbe

d. Gegen die Ansicht, die Worte des Jünglings: „was fehlt mir nun noch“ haben den Sinn gehabt: was fehlt mir nun noch zur Seligkeit, und der Heiland habe somit durch die Worte: „verkaufe Alles“ ein nothwendiges Erforderniß der Seligkeit aufgestellt, spricht alles Vorgesagte.

e. Gegen die Ansicht endlich, Christus habe wohl mit diesen Worten einen evangelischen Rath ausgesprochen, der evangelische Rath habe aber nur dem Jünglinge, nicht auch Anderen gegolten, spricht der Umstand, daß die Apostel die Worte des Herrn wirklich auch auf sich angewendet haben (ecce nos reliquimus omnia), wie dieses auch Antonius der Einsiedler, Franziscus von Assisi und mehrere Andere gethan [1]).

Die beiden folgenden der oben angeführten Stellen handeln von dem Stande der Ehelosigkeit. Bei Matth. 19, 12. sagt der Herr, daß es Solche gebe, die um des Himmelreichs willen ehelos bleiben, er setzt aber bedeutungsvoll hinzu: „Wer es fassen kann, der fasse es.“ Dieser Zusatz verräth offenbar, daß er hier kein Gebot ausgesprochen, denn, wie der heil. Augustinus sagt, in Absicht auf dasjenige, was zur Gerechtigkeit nothwendig gehört, wird nicht gesagt: wer es thun kann, der thue es, sondern: jeder Baum, der keine guten Früchte bringt, wird abgehauen und in's Feuer geworfen [2]). Noch deutlicher aber ergibt sich dieses, wenn wir auf dasjenige hinsehen, was sich über denselben Punkt 1 Kor. 7. gesagt findet. Besonders beachtenswerth sind für unsern Zweck folgende Stellen:

V. 25. „Wegen der Jungfrauen habe ich kein Gebot vom Herrn, einen Rath aber gebe ich euch, als der ich vom Herrn die

Einwendung wiederholt. („Darum kann die Gesetzeserfüllung des Jünglings im Urtheile Christi offenbar nicht die rechte gewesen sein; daß sich damit das ἠγάπησεν αὐτὸν bei Mark 10, 21., das Wohlgefallen des Erlösers an dem nach Maßgabe seiner beschränkten Selbsterkenntniß redlichem Streben des jungen Mannes sehr wohl verträgt, bedarf keiner Erläuterung;“ christl. Lehre von der Sünde B. I. S. 47.) Den für dieselbe Ansicht geltend gemachten Grund, daß durch die V. 23. folgenden Worte „wahrlich, ich sage euch, ein Reicher wird schwerlich in's Himmelreich eingehen,“ der Jüngling der Seligkeit unwürdig erklärt worden, schneidet Maldonat durch die Bemerkung ab: Christus habe von dem Benehmen des Jünglings nur die äußere Veranlassung hergenommen, das mit V. 23. anhebende Gespräch über die Gefahren des Reichthums überhaupt einzuleiten, und diese Worte haben daher keine unmittelbare Beziehung auf den Jüngling gehabt; vergl. Maldonat a. a. O. zu V. 23.

1) Bellarmin a. a. O.

2) Vergl. die Note im vorigen §.

Gnade empfangen habe, treu zu sein; ich erachte also, daß dieses gut sei propter instantem necessitatem (διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην), daß der Mensch so (unverehelicht) bleibe.

V. 32. „Der Unverehelichte ist bedacht auf das, was des Herrn ist, wie er Gott gefallen möge; der Verehelichte aber ist bedacht auf das, was der Welt ist und wie er dem Weibe gefallen möge, er ist getheilt.

V. 38. „Also, wer seine Jungfrau verheirathet, der thut wohl, und wer sie nicht verheirathet, der thut besser.

V. 40. „Seliger wird sie sein, wenn sie so bleibt, nach meinem Erachten, ich meine aber auch den Geist Gottes zu haben."

Daß der Apostel dem ehelosen Stande hier den Vorzug vor dem ehelichen gibt, erleidet keinen Zweifel. Die Frage ist nur, ob er hier die Ehelosigkeit von einem sittlichen, für alle Zeiten und Umstände geltenden Gesichtspunkte aus, oder ob er sie blos mit Rücksicht auf die damaligen eigenthümlichen Zeitverhältnisse empfohlen habe. Die letztere Annahme stützt man besonders auf die Worte im V. 25. διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην, die man von den damaligen schweren Zeitbedrängnissen versteht, worin die Korinther versetzt gewesen. Indeß ist diese Auffassung aus verschiedenen Gründen nicht zulässig.

a. Es läßt sich von vornherein gar nicht beweisen, daß die Korinther damals wirklich in einer derartigen gedrückten Lage sich befunden haben, wie hier ohne weiteres vorausgesetzt wird. In den beiden Briefen, die der Apostel an sie gerichtet, zeigt sich hievon keine Spur; sie standen vielmehr nach 1 Kor. 8, 10. in so friedlichem Verhältniß zu den Heiden, daß sie sogar mit ihnen im Götzentempel speisten.

b. Aber selbst solche Bedrängnisse vorausgesetzt, ließe sich doch schwer begreifen, wie man sich gerade durch die Ehelosigkeit ihnen hätte entziehen können, und wie daher die Ehelosigkeit vom Apostel aus bloßen Rücksichten der Klugheit für die damaligen Zeiten hätte angerathen werden sollen.

c. Ganz entschieden aber spricht gegen diese Auffassung die Art, wie der Apostel V. 32—35. die Empfehlung der Virginität motivirt. „Der Unverehelichte, sagt er, ist bedacht auf das, was des Herrn ist, und wie er Gott gefallen möge; der Verehelichte aber ist bedacht auf das, was der Welt ist und wie er dem Weibe gefallen möge und er ist getheilt." Der Apostel will sagen: der Sinn des Verehelichten ist durch seine ganze Lage mehr nach Außen gewendet, der Unverehelichte aber kann sich mit ganzer ungetheilter Seele dem Höheren widmen. Doch ein Befehl, ein Gebot sollte hiermit nicht

gegeben werden, und daher fügt der Apostel hinzu: der sich Verehelichende thut wohl, aber der sich nicht Verehelichende thut besser.

Dieser Grund der Empfehlung nun ist ethischer Natur, er beschränkt sich keineswegs auf örtliche oder individuell zeitliche Verhältnisse; er gilt für alle Verhältnisse und für ewige Zeiten, wodurch die vorgeschlagene Erklärung der Worte *διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην* gänzlich ausgeschlossen wird. Diese Worte besagen hier dasselbe, als die gleich nachfolgenden im V. 28.: „Solche, die sich verehelichen, werden Drangsal im Fleische haben (*θλίψιν δὲ τῇ σάρκι ἕξουσιν οἱ τοιοῦτοι*); die letzteren aber finden wieder ihre Erklärung in den VV. 29—31.; hier wird gesagt, daß diejenigen, welche Frauen haben, so sein sollen, als hätten sie keine, und daß die, welche die Welt gebrauchen, sie so gebrauchen sollen, als gebrauchten sie dieselbe nicht, d. h. alle irdischen Verhältnisse sollen durch himmlischen Sinn erhoben und verklärt werden; da dieses aber eine große Kraft der Selbstbeherrschung erfordert und in der Ehe schwerer zu erreichen ist, so sagt der Apostel: diejenigen, die sich verehelichen, werden Drangsal im Fleische haben. Ganz denselben Sinn nun haben auch die in Frage stehenden Worte *διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην*; Möhler übersetzt: „wegen des sich leicht empörenden Naturtriebes [1]).“

Es steht also fest, daß der Apostel die Ehelosigkeit um höherer, sittlicher Zwecke willen für ein gerathenes oder für ein besseres Gut (bonum melius) erklärt, und es findet sich der Unterschied zwischen Gebot und Rath (*συγγνώμη, ἐπιταγή*) hier sogar namentlich ausgedrückt (V. 7, 25.).

Im K. 9. desselben Briefes nimmt der Apostel auch für sich die Befugniß in Anspruch, vom Evangelium, das er predigte, seinen Lebensunterhalt zu ziehen. Diese Befugniß, sagt er, habe Christus ihm, wie auch den übrigen Aposteln, ertheilt; er habe aber von derselben aus höheren Rücksichten keinen Gebrauch gemacht, sondern das Evangelium gepredigt, ohne irgend dafür einen Lohn anzunehmen, worin sein Ruhm bestehe: „Denn daß ich, sagt er, das Evangelium predige, gereicht mir nicht zum Ruhme, weil es mir als Pflicht obliegt (necessitas enim mihi incumbit), denn wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht predigte. Welches ist also meine Belohnung? Dies, daß ich, da ich das Evangelium predige, dasselbe unentgeltlich predige, so daß ich von der Vollmacht, die mir in Ver-

1) Vergl. seine gesammelten Schriften und Aufsätze I. S. 197.

kündigung des Evangeliums zukommt, keinen Gebrauch mache." (V. 16—18).

Hier ist zwischen dem, was Pflicht ist, und dem, was über der Pflicht hinausliegt, sehr bestimmt unterschieden. Pflicht für den Apostel war, das Evangelium zu verkündigen, aber es war nicht Pflicht, es ohne Lohn zu verkündigen; da er nun dieses dennoch thut, rechnet er es sich zu einem besonderen Ruhme an und erwartet dafür einen besonderen Lohn.

Die Unterscheidung zwischen Pflicht und Rath ist also **biblisch** durchaus begründet.

§. 34.

Fortsetzung.

2. Der fragliche Unterschied zwischen Pflicht und Rath findet sich auch in der Kirche durch alle Zeiten hindurch standhaft festgehalten, wenn wir auch zugeben, daß einzelne Kirchenväter in zu großer sittlicher Strenge diesen Unterschied in concreto mitunter verwischen und dasjenige für allgemein verbindend ansprechen, was vom Christenthume selbst nur als Rath hingestellt wird. Zwischen den beiden extremen Parteien, der sittlich exaltirten und rigoristischen einerseits (in den ersten Jahrhunderten gehörten namentlich dazu die gnostisch-manichäische und die montanistische Secte), welche das gerathene Gute in's Pflichtmäßige auflös'te, die Ehe z. B. geradezu für verwerflich erklärte u. dgl.; und anderseits der laxen und sittlich erschlafften Partei, welche dem gerathenen Guten die sittliche Bedeutung ganz absprach (Jovinian, Helvidius, Vigilantius, in späteren Zeiten die Reformatoren), ist die Kirche immer glücklich mitten hindurchgegangen, weder das Gerathene in's Pflichtmäßige auflösend, noch die höhere sittliche Bedeutung desselben verkennend. Am einleuchtendsten fällt dieses in die Augen bei den drei sogenannten evangelischen Räthen. Immer hat zwar die Kirche den um Christi willen gewählten jungfräulichen Stand für höher geachtet, aber eben so entschieden hat sie auch die Ansicht verworfen, daß die Ehe etwas an sich Böses sei [1]). Dasselbe gilt von der freiwilligen Armuth.

---

1) Vergl. die Apost. Constit. l. VI. c. 11. *Tertull.* ad ux. 1, 3.: Prohiberi nuptias nusquam omnino legimus, ut bonum scilicet. Quid tamen bono isto melius sit, accipimus ab apostolo, *permittente* quidem nubere, sed abstinentiam *praeferente* . . .; *Athenagor.* Leg. pro Christ. §. 33.; *Clem. Alex.* strom. 3, 12.; *Cypr.* de hab. Virg. p. 208. ed. Antv. *Hieronym.* adv. Jov. I, 1. Ubi consilium datur, offerentis ar-

Augustinus lobt z. B. den Paulinus, der, vormals reich, freiwillig arm geworden; er preis't diejenigen glücklich, die auch nicht von der geringsten Begierde nach Besitz gefesselt seien [1]), und sagt geradezu, diejenigen, welche um Christi willen Alles verlassen, wandeln auf einem freieren und leichteren Wege in's himmlische Vaterland [2]). In gleichem Sinne äußern sich auch andere Kirchenlehrer [3]). Desgleichen wird endlich auch der **vollkommene Gehorsam** von den Kirchenlehrern als eine höhere Stufe christlicher Tugend bezeichnet [4]).

Der heil. Thomas gibt zugleich den tieferen Grund an, warum im christlichen Gesetze Räthe überhaupt, und warum darin die drei sogenannten evangelischen Räthe als Räthe vorzugsweise seien aufgestellt worden. Im christlichen Gesetze, sagt er, sind den Geboten noch Räthe beigefügt worden, weil das christliche Gesetz im Gegensatze zum alten Gesetze das Gesetz der Freiheit ist, das Gesetz der

---

bitrium est, ubi praeceptum, necessitas est servientis; ferner pro libr. adv. Jovin. apol. ad. Pam.: Si saeculi homines indignantur, in minori gradu se esse, quam virgines etc. *Chrysost.* ep. 1. ad Theod. lap. c. 1. nennt das ehelose Leben τὴν κορυφὴν καὶ τὸ ὕψος τῆς ἀρετῆς; *August.* de civ. 1. 9. Verum etiam hi, qui *superiorem vitae gradum tenent.* nec conjugalibus vinculis irretiti sunt etc.; ibid. 16. 35.; Cum continentia conjugio praeferatur etc.; *Lactant.* Div. instit. 6, 23.: Quod continentiae genus quasi fastigium est omniumque consummatio virtutum. Ad quam si quis eniti atque eluctari potuerit, hunc servum dominus, hunc discipulum magister agnoscet, hic terram triumphabit, hic erit consimilis Deo, qui virtutem Dei cepit. Haec quidem difficilia videntur: sed de eo loquimur, cui calcatis omnibus terrenis iter in coelum paratur.

1) De civit. D. 1, 10.

2) Ibid. 5, 8.

3) *Cyprian.* de orat. dom. p. 245. a. „Dominus perfectum et consummatum docet fieri, qui omnibus suis venditis atque in usum pauperum distributis thesaurum sibi condat in coelo. Cum dicit posse se sequi et gloriam dominicae passionis imitari, qui expeditus et succinctus nullis laqueis rei familiaris involvitur, sed solutus ac liber facultates suas ad Deum ante praemissas ipse quoque comitatur." *Hieronym.* epist. ad. Hedib. 1.; 34. ad Julian.: *Euseb.* demon. ev. 1, 8.; *Chrysost.* hom. 8. de poenit. *Ambros.* epist. 36. ad Sant.; *Gregor. Tur.* de glor. conf. 107.; *Prosper Aquit.* de vita cont. l. 2. c. 9.; *Bernard.* T. 1. p. 49. epist. 103. „Volo te esse amicum pauperum, magis autem imitatorem. Ille gradus *proficientium* est, hic *perfectorum.*"

4) *Thom.* 1. 2. qu. 107. art. 4.

Freiheit es aber mit sich bringt, daß es außer den Bestandtheilen, die dem Menschen eine Nothwendigkeit auferlegen (d. h. den Geboten), auch solche enthalte, die in seine freie Wahl gestellt werden; und solche Bestandtheile des Gesetzes, die in des Menschen freie Wahl gestellt sind, werden eben Räthe genannt. Und was den Grund betrifft, warum gerade die drei sogenannten evangelischen Räthe im christlichen Gesetze als Räthe vorzugsweise aufgestellt worden, spricht er sich darüber aus, wie folgt: „Der Mensch, sagt er, ist zwischen die zeitlichen Dinge und die geistlichen Güter, in welchen die ewige Seligkeit besteht, gleichsam in die Mitte gestellt, dergestalt, daß je mehr er sich den einen zuwendet, er sich von den anderen abwendet und umgekehrt. Wer nun an den Dingen dieser Welt gänzlich haftet und darin das Ziel seines Lebens setzt, indem er sie gleichsam als Gründe und Normen seiner Handlungen betrachtet, der beraubt sich der geistlichen Güter gänzlich, daher eine derartige unordentliche Gesinnung durch das Gesetz bekämpft wird. Dagegen ist es aber auch zur Erreichung der ewigen Bestimmung nicht nothwendig, daß der Mensche dasjenige, was der Welt ist, gänzlich von sich weise; wenn er nur nicht in die zeitlichen Dinge das Ziel seines Lebens setzt, kann er, auch sie gebrauchend, seine höhere Bestimmung erreichen, nur wird er sie ungehinderter erreichen, wenn er sich von den Gütern dieser Welt ganz und gar lossagt; deshalb werden evangelische Räthe ertheilt. Die Güter dieser Welt aber, die zum Gebrauche des menschlichen Lebens gehören, bestehen in dreierlei Gütern: in dem Reichthum der äußeren Güter, begriffen unter der Augenlust (concupiscentia oculorum), in den Ergötzlichkeiten des Fleisches, begriffen unter der Fleischeslust (concupiscentia carnis), und in äußeren Ehren, begriffen unter dem Stolze des Lebens (superbia vitae) nach 1 Joh. 2, 16.; diese drei Arten von Gütern gänzlich im Stiche lassen, in so weit dieses überhaupt möglich ist, gehört zu den evangelischen Räthen, und es gründet sich hierauf eine jede religiöse Genossenschaft, die den Stand der Vollkommenheit anstrebt; denn der Reichthümer entäußert man sich durch die Armuth, der Ergötzlichkeiten des Fleisches durch die immerwährende Keuschheit und der Lebenshoffahrt durch den Dienst des Gehorsams." Dann wird bemerkt, daß es außer diesen sogenannten evangelischen Räthen noch viele besondere (consilia particularia) gibt, die jedoch sämmtlich auf die drei genannten zurückzuführen seien [1].

1) 1. 2. qu. 108. art. 4.

§. 35.

Widerlegung der Einwendungen.

Die gegen die Realität des Rathbegriffes erhobenen Einwendungen gehen von unrichtigen Voraussetzungen und von Mißverständnissen aus, und lassen sich leicht widerlegen.

1. Einen wichtigen Accent legt man vor Allem auf das bekannte Gebot, Gott zu lieben aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und aus allen Kräften; denn weit entfernt, sagt man, daß wir über unsere Pflicht hinausschreiten und mehr thun könnten, als wir nothwendig thun müssen, können wir hienieden nicht einmal dieses Gebot der Liebe vollständig erfüllen; wir können Gott nie so lieben, als wir ihn lieben müssen, und wir bleiben daher hinter dieser Pflicht, Gott aus ganzer Seele und aus allen Kräften zu lieben, stets zurück. Auf diese Einwendung hat aber schon Bellarmin mit der sehr richtigen Bemerkung geantwortet, daß in einer zweifachen Weise etwas geboten werden könne. Es kann, sagt er, erstens geboten werden Das, was geschehen soll und zugleich der Zweck, wozu es geschehen soll. Wenn z. B. ein Feldherr seinen Soldaten sagt: kämpft gegen jene Stadt, so zeigt er bloß an, was geschehen soll; sagt er aber: nehmt jene Stadt ein, so zeigt er nicht nur Dasjenige an, was geschehen soll, sondern zugleich auch den Zweck, wozu es geschehen soll. Beide Arten von Befehl sind wohl von einander zu unterscheiden; wird in der ersten Art etwas befohlen, so ist Derjenige, der das Befohlene nicht vollständig ausführt, ein Uebertreter des Gesetzes; wird aber auf die letztere Art etwas befohlen, so übertritt Derjenige noch nicht das Gesetz, der nicht Alles ausführt, was befohlen ist, sondern nur Derjenige, der nicht Das ausführt, was als Mittel zum Zwecke befohlen war. Denn das Gebot verpflichtet eigentlich nicht, insofern es den Zweck anzeigt, sondern nur, insofern es das Mittel zum Zwecke anzeigt. Sagt also ein Feldherr seinen Soldaten: k ä m p f t g e g e n j e n e S t a d t, so übertreten diese sein Gebot, wenn sie nicht kämpfen; sagt er ihnen aber: nehmet jene Stadt ein, so übertreten sie noch nicht sein Gebot, wenn sie die Stadt nicht einnehmen, wenn sie anders nur kämpfen und kämpfend sich Mühe geben, daß sie die Stadt einnehmen. Die gleiche Bewandtniß hat es nun auch mit dem Gebote, Gott aus ganzer Seele und aus allen Kräften zu lieben. Dieses Gebot zeigt Mittel und Zweck zugleich an, und in diesem Sinne kann es, wie die heiligen Väter lehren, in diesem Leben nicht vollkommen erfüllt werden, ohne daß deshalb

Derjenige ein Uebertreter des Gesetzes sei, der es nicht vollkommen erfüllt [1]).

Und es kann demnach mit diesem Gebote der Liebe die Lehre von den Räthen sehr wohl bestehen. Denn kann ich auch, insofern dieses Gebot den Zweck oder das Ziel anzeigt, mich über dasselbe nie erheben, so kann ich es doch, insofern es das Mittel zum Zwecke anzeigt; denn wenn ich dem heil. Thomas zufolge nicht sündige, wenn ich Gott nur in einem Grade wahrhaft liebe, so bin ich im strengsten Sinne nicht verpflichtet, ihn in einem höheren oder im höchsten Grade zu lieben, indem es einen Widerspruch einschließen würde: nicht sündigen und doch etwas nicht thun, was man zu thun verpflichtet ist; gehe ich daher über den ersten Grad der Liebe hinaus, so liebe ich Gott mehr, als ich ihn zu lieben verpflichtet bin und übe somit einen Rath, ein opus supererogationis aus [2]).

2. Ungefähr die gleiche Bewandtniß hat es mit der Einwendung, die hergenommen ist von dem Ausspruche des Heilandes: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist." Wollte man annehmen, in diesem Satze sei uns förmlich geboten, die Vollkommenheit Gottes zu erreichen, so dürfte man allerdings keine Räthe gelten lassen; man müßte dann aber auch annehmen, daß Gott uns das Unmögliche geboten habe, was doch nicht angenommen werden darf. Es unterscheidet daher der heil. Thomas in seiner Schrift de perfectione vier verschiedene Arten der Vollkommenheit. Eine Art der Vollkommenheit ist Gott allein eigen, denn vollkommen im strengsten Sinne des Wortes kann nur Gott selbst sich lieben; eine andere Art der Vollkommenheit ist

---

1) Nachdem der heil. Augustinus in seiner Schrift de spiritu et littera gezeigt hat, daß dieses Gebot der Liebe in diesem Leben nicht vollkommen erfüllt werden könne, sagt er im letzten Kapitel dieser Schrift: Sed ideo nobis hoc etiam nunc praeceptum est, ut admoneremur, quid fide exposcere, quo spem praemittere debeamus. Im gleichen Sinne drückt sich der heilige Bernard aus serm. 50. in Cantica: Nec latuit praeceptorem praecepti pondus hominum excedere vires, sed judicavit utile hoc ipso suae illos insufficientiae admoneri et ut scirent sane, ad quem justitiae finem niti pro viribus oporteret, ergo mandando impossibilia non praevaricatores fecit, sed humiles. Eben so lehrt auch der heil. Thomas, daß man das Gebot der Liebe nur unvollkommen erfüllen könne, insoweit es nämlich den Zweck anzeigt, er fügt aber auch zugleich hinzu, es sei keine Sünde, wenn man dieses Gebot nicht in seiner ganzen Ausdehnung erfülle, sondern es genüge, wenn man es nur einigermaßen erfülle; vergl. 2. 2. quaest. 44. art. 6. u. quaest. 184. art. 3.

2) Vergl. Bellarmin a. a. O. cap. XIII.

eigen den Seligen im Himmel, die Gott anschauen und Gott in ununterbrochenen Acten lieben; eine dritte Art der Vollkommenheit ist den Gerechten auf Erden eigen, welche die zur Seligkeit nothwendige Liebe besitzen; denn die Vollkommenheit des Menschen besteht im Besitze des geistlichen Lebens; das geistliche Leben aber besteht im Besitze der Liebe, jener Liebe nämlich, die nothwendig ist zur Seligkeit; eine vierte Art der Vollkommenheit endlich ist denjenigen Gerechten auf Erden eigen, die die gerathene Liebe besitzen; diese gerathene Liebe aber besteht darin, daß das Herz des Menschen von jeder Hinneigung zu irdischen Dingen ganz und gar frei ist, um desto ungehinderter zu Gott aufstreben zu können [1]).

3. Eine andere Einwendung ist hergenommen von der Jedem obliegenden Pflicht steter Selbstvervollkommnung, einer Aufgabe, die, wie man sagt, ihrer Natur nach eine unbegrenzte und unendliche Aufgabe ist, und der deshalb auch hier auf Erden niemals genug gethan werden kann. Da nun diese stete Vervollkommnung seiner selbst Pflicht ist, so kann man auch niemals mehr thun, als die Pflicht gebietet, und es gibt daher auch keine bloß gerathenen guten Handlungen, keine sogenannten opera supererogatoria. Eine Bestätigung dieser Einwendung will man finden in dem bekannten Ausspruche des Heilandes: „Und wenn ihr Alles gethan habt, was euch befohlen worden, so saget: unnütze Knechte sind wir, denn wir haben nur gethan, was wir zu thun schuldig waren [2])."

Diese Einwendung hebt sich durch folgende Bemerkung:

Die Pflicht steter Vervollkommnung seiner selbst liegt allerdings Jedem ob, und auch der tugendhafteste Mensch gelangt hier auf Erden nie auf einen Punkt, wo er sagen dürfte: es ist genug. Aber diese Pflicht fordert nicht, daß ich in jedem Zeitmomente das möglich Vollkommenste thue, vielmehr gibt es auf dem Pfade der Tugend ein langsameres und ein rascheres Fortschreiten, eine unendliche Abstufung in den Bahnen, auf denen ich mich dem Ziele nähere. Der Pflicht der steten Vervollkommnung meiner selbst genüge ich, wenn ich nur, ohne mich jedoch von der Befolgung der göttlichen Räthe grundsätzlich loszusagen oder die göttlichen Räthe förmlich zu verachten, zu jeder Zeit und in jeder Lage Dasjenige thue, was Gott geboten hat, denn durch die Erfüllung der göttlichen Gebote

---

1) „Ut animus hominis ab affectu rerum temporalium avertatur, ut sic liberius mens tendat in Deum contemplando, amando et ejus voluntatem implendo."

2) Luk. 17, 10.

übe und bethätige ich meine Liebe; eine jede Uebung der Tugend aber ist auch zugleich Bestärknng derselben, jeder Sieg, den ich an der Hand der Pflichtübung meiner unordentlichen Sinnlichkeit abgewinne, wird die Macht dieser unordentlichen Sinnlichkeit überhaupt brechen und die Herrschaft der guten gottgefälligen Gesinnung überhaupt befestigen; ich werde durch die einzelnen fortgesetzten Pflichtübungen mein Herz immer mehr läutern, und das göttliche Ebenbild immer reiner und vollkommener in mir abprägen. Mit einem Worte, Niemand kann sich über das Endziel erheben, das dem Christen hier auf Erden gesteckt ist, wohl aber kann man in dem angegebenen Sinne sich über einzelne Bahnen erheben, die zum Endziele führen[1]. Aus dem angeführten Ausspruche des Heilandes aber läßt sich gegen die Realität der Räthe ebenfalls nichts folgern. Christus sagt: Wenn ihr Alles gethan habet, was euch zu thun befohlen ist, so seid ihr noch unnütze Knechte; aber er sagt nicht: ihr könnet nicht mehr thun, als euch befohlen ist; vielmehr ermahnt er uns hier, wie Maldonat zu dieser Stelle richtig bemerkt, daß wir mehr thun mögen, als uns befohlen ist, damit wir nicht mehr unnütze Knechte seien, sondern nützliche Knechte werden.

4. Ebenfalls auf einem Mißverständnisse beruht die Einwendung, daß mit Räthen auch eine zwiefache Tugend statuirt werden müsse, was doch eine offenbare Ungereimtheit sei. Diese Einwendung, sagen wir, beruht auf einem Mißverständnisse, da ja das gerathene Gute vom pflichtmäßigen nicht qualitativ, sondern nur quantitativ verschieden, da es kein anderartiges Gute als das pflichtmäßige, sondern nur ein sich über das pflichtmäßige erhebendes Gute ist. Jede Pflicht kann ich nämlich in einer Weise erfüllen, die selbst nicht unter den Begriff der Pflicht fällt. Das Christenthum z. B. legt jedem Vermöglichen die Pflicht auf, Almosen zu geben, fordert aber keineswegs, daß er zu Gunsten der Armen sich alles persönlichen Eigenthums entäußere; thut er dieses dessenungeachtet, so thut er mehr, als die Pflicht fordert, oder er erfüllt die Pflicht der Wohlthätigkeit in einer Weise, die nicht Pflicht ist; er thut erstlich, was Pflicht ist, und dann erhebt er sich zugleich über die strenge Forderung der Pflicht. Desgleichen ist jeder Christ verpflichtet, die Ausbreitung des Evangeliums zu befördern, aber nicht Jeder ist verpflichtet, selbst als Missionär unter die Heidenvölker zu ziehen; ergreife ich dessenungeachtet den Beruf eines Missionärs, opfere ich der Verbreitung des Evangeliums alle meine Kräfte,

1) Vergl. Möhler's neue Untersuchungen der Lehrgegensätze S. 404 ff.

unterziehe ich mich ihretwegen jedem Ungemach, jeder Gefahr und Beschwerde, so thue ich wiederum mehr, als die Pflicht von mir fordert, oder ich erfülle die gedachte Pflicht in einer Weise, die selbst nicht Pflicht ist, sondern über die Pflicht sich erhebt. Und so verhält es sich überall; und man kann daher auch geradezu sagen, die Uebung der Räthe sei nichts anderes, als die vollkommene Uebung der Gebote. Das Gebot z. B., sich der sündhaften Vergnügungen zu enthalten, übt Niemand vollkommener, als Derjenige, der selbst auf die erlaubten Vergnügungen verzichtet; desgleichen ist Niemand mehr davon entfernt, sich die Güter des Nächsten ungerechter Weise zuzueignen, als Derjenige, der sich sogar seiner eigenen Güter aus Liebe zu seinem Nächsten entäußert; Niemand ist geneigter, seinen Willen dem Willen Gottes zu unterwerfen, als wer aus Liebe zu Gott seinen Willen aus freier Wahl selbst dem Willen eines menschlichen Oberen unterwirft. Kurz, mit der Lehre von dem gerathenen Guten wird keineswegs eine zwiefache Tugend, sondern es werden damit nur verschiedene Stufen einer und derselben Tugend statuirt[1]).

5. Gegen die Einwendung, daß die Lehre von den Räthen leicht sittlich gefährlich werden könne, hat schon Klee ganz richtig bemerkt, daß die entgegengesetzte Lehre noch weit gefährlicher erscheinen müsse. „Sind wir nämlich, sagt er, zu allem möglichen Guten und Besten verpflichtet, so sündigen wir jeden Augenblick, denn wer möchte wohl von sich behaupten, daß er das mögliche Gute und Beste gethan habe und thue. Es kann dieser Satz nur zur Verzweiflung führen und ist dieser Optimismus noch haltloser, als der der Schöpfung[2])."

6. Andere endlich geben zwar Räthe in abstracto zu, verwerfen aber Räthe in concreto. Sie geben zu, daß es an sich etwas Vollkommeneres sei, ehelos zu bleiben, um, jeder anderen Sorge los und ledig, Gott ungetheilt zu leben, oder daß es an sich vollkommener sei, statt die Sache der Missionen nur mit leichten Opfern zu unterstützen, persönlich als Missionär unter die Heidenvölker zu ziehen u. dgl.; aber sie behaupten, daß Jedem, der zu dieser höheren Vollkommenheit von Gott berufen sei, auch die Pflicht obliege, dem Rufe zu folgen, und daß er sündhaft handele, wenn er ihm nicht folge. Dieser Einwurf wird aber am besten durch die oben angeführten Schriftaussprüche selbst widerlegt. So rechnet es sich z. B. Paulus zum Ruhme, daß er das Evangelium umsonst verkündigt, und doch war, wenn irgend Jemand, gewiß gerade er zur Vollkommenheit

1) Vergl. Möhler a. a. O.

2) Vergl. Klee's Grundriß der katholischen Moral, S. 18.

berufen. Würde der Apostel gesündigt haben, wenn er den gerathenen Theil nicht erwählt, so hätte er es sich auch nicht zum Ruhme rechnen können, daß er ihn erwählt, so wenig wie er es sich zum Ruhme anrechnet, daß er das Evangelium verkündigte.

Gleichwohl läugnen wir nicht, daß für einzelne Menschen oft etwas pflichtmäßig sein kann, was in abstracto nur gerathen ist. Es trifft dieses namentlich dann ein, wenn Gott mir das im Allgemeinen zwar nur Gerathene in Form eines außerordentlichen Auftrages als pflichtmäßig auferlegt, wie es mit den Aposteln in Absicht auf die Verkündigung des Evangeliums der Fall war, oder wenn ich mich für den höheren Stand wirklich von Gott berufen halte, so, daß ich glauben muß, durch eine andere Berufswahl mein Seelenheil der Gefahr auszusetzen.

§. 36.

Zusätzliche Bestimmungen.

1. Mit der nothwendigen unvollkommenen Liebe Gottes verträgt es sich, daß man die Räthe nicht befolgt; weil ja sonst die Räthe verpflichtend wären, was sie ihrem Begriffe nach nicht sind. Dagegen verträgt es sich selbst nicht mit der unvollkommenen Liebe Gottes, daß man sich grundsätzlich über die Räthe hinwegsetze. Wer sich grundsätzlich über die Räthe hinwegsetzt, verachtet die Räthe, und verachtet zugleich Gott, der die Räthe gegeben hat.

Man kann, ohne zu sündigen, einen Rath unerfüllt lassen, weil man eine andere erlaubte Neigung, die man hat, nicht aufgeben will; oder weil man sich die zur Erfüllung eines gewissen Rathes erforderliche Kraft nicht zutraut; man kann z. B. ohne Sünde den Rath der jungfräulichen Keuschheit unerfüllt lassen und in die Ehe eintreten, weil man Neigung zu einem Weibe gefaßt oder weil man sich nicht genug Muth und Kraft zutraut, einen beständigen Krieg gegen das Fleisch zu führen; man kann es sich aber, ohne zu sündigen, nicht zur Maxime machen, die Räthe hintanzusetzen, man kann nicht ohne Sünde die Räthe unerfüllt lassen, bloß, weil man sie unerfüllt lassen will. Wein trinken, sagt der heil. Franz von Sales, gegen den Rath des Arztes, weil man gerade eine große Neigung dazu fühlt, heißt weder den Rath des Arztes, noch den Arzt selbst verachten; aber Wein trinken gegen den Rath des Arztes, weil man eben den Rath des Arztes nicht achtet, schließt eine Verachtung des Arztes selbst ein [1]). Ebenso verhält es sich mit den göttlichen Räthen.

1) Traité de l'amour de Dieu. Livr. VIII. chap. VIII.

2. Niemand ist verpflichtet, die evangelischen Räthe auszuüben, aber Jeder ist verpflichtet, diese Räthe zu lieben und zu ehren. Denn da die Räthe etwas Gutes und etwas sehr Gutes sind, muß man, wenn man sie auch selbst nicht übt, doch ihre Uebung am Nächsten lieben; weil die Liebe mich verpflichtet, nicht nur Dasjenige zu lieben, was für mich selbst gut ist, sondern auch Dasjenige, was für Andere oder an Anderen gut ist [1]). Wäre es ja auch seltsam, wenn z. B. die Lehre der Kirche, daß der jungfräuliche Stand besser sei, als der eheliche, für mich, der ich den jungfräulichen Stand nicht erwähle, gar keine weitere sittliche Wirkung haben sollte. Und wenn diese Lehre, obgleich ich sie nicht selbst übe, doch eine sittliche Wirkung hat und haben muß, welche andere könnte es sein, als daß ich den jungfräulichen Stand wenigstens an Anderen ehre.

3. Die evangelischen Räthe sind aufgestellt für die Vollkommenheit des christlichen Volkes im Allgemeinen, und nicht für die Vollkommenheit eines jeden einzelnen Christen. Es gibt Umstände, welche die evangelischen Räthe dem einzelnen Christen unmöglich, gefährlich oder schädlich machen. Denn erstens setzt die Erfüllung der evangelischen Räthe einen besonderen Beruf und besondere Gnaden voraus, wie solches der Heiland andeutet, wenn er in Beziehung auf die jungfräuliche Keuschheit sagt: „Wer es fassen kann, der fasse es;" und wer den erforderlichen Beruf nicht in sich fühlt, darf die evangelischen Räthe nicht erwählen [2]). Zweitens gebietet es oft die Liebe, die evangelischen Räthe nicht zu erwählen. Die Pflicht, arme Eltern zu unterstützen, die lediglich auf mich angewiesen sind, kann mir verbieten, in einen religiösen Orden einzutreten; und die Familienväter, welche Kinder zu erziehen haben, dürfen nicht Alles verkaufen, was sie besitzen, um den Erlös davon den Armen zu geben; weil in Collisionsfällen die Pflicht dem Rathe vorgeht. Gott will mithin nicht, daß alle einzelnen Christen die Räthe befolgen, sondern er will bloß, daß Diejenigen sie befolgen, welche er dazu berufen hat, und welche durch ihre anderweitigen Pflichten nicht daran gehindert sind [3]).

4. Auf der anderen Seite gibt es aber auch wieder keinen Rath, der nicht unter Umständen für den Einzelnen Pflicht werden könnte [4]).

---

1) Traité de l'amour de Dieu. Livr. VIII. chap. VII.

2) Melius est nubere, quam uri, sagt der Apostel (1 Korinth. VII, 9.).

3) Franz von Sales a. a. O. chap. VI.

4) *Thom.* 2. 2. qu. 124. a. 3. Nullus est actus perfectionis sub consilio cadens, qui in aliquo eventu non cadat sub praecepto, quasi de necessitate salutis existens.

Ich erkenne z. B., daß ich in der Welt außerhalb eines religiösen Ordens mein Heil nicht werde wirken können, und ich bin verpflichtet, in einen religiösen Orden einzutreten, weil ich sonst das Heil meiner Seele der offenbarsten Gefahr aussetzen würde. Jedoch ist auch dann nicht der Rath als solcher verbindend, sondern es verbindet dann nur die Pflicht der rechten Standes- und Berufswahl; so wie die dem höheren Stande entsprechende Tugend auch dann noch einen höheren Werth hat, als die pflichtmäßige Tugend eines anderen Standes.

Zweiter Abschnitt.

Die subjectiven Bedingungen des sittlichen Lebens.

A. Das Gewissen.

---

§. 37.

Begriff und Realität des Gewissens.

1. Nachdem gezeigt worden, daß Gott durch seine Gesetzgebung dem Menschen eine sittliche Lebensaufgabe wirklich gestellt hat, fragt es sich, ob und wie der Mensch in den Stand gesetzt sei, diese seine Lebensaufgabe zu realisiren. Hiezu ist aber vor Allem nicht nur erforderlich, daß er das göttliche Gesetz als die objective Richtschnur seiner Handlungen überhaupt erkennen könne (das Vermögen, das göttliche Gesetz als die objective Richtschnur seiner Handlungen überhaupt zu erkennen, besitzt er in seiner Vernunft); sondern er muß auch das erkannte göttliche Gesetz auf die einzelnen Fälle, wo er handeln soll, oder wo er gehandelt hat, anwenden können. Denn wenn er handeln soll, ist er immer in ganz specielle Lagen versetzt, und er muß daher darüber gewiß werden, ob und wie gerade in diesen speciellen Lagen die objective Regel Anwendung finde, d. h. er bedarf außer der objectiven oder entfernten Regel (regula remota), die ihm im göttlichen Gesetze gegeben ist, noch einer subjectiven oder nächsten Regel (regula proxima), welche ihm gegeben wird vom Gewissen.

2. Das Gewissen im engeren Sinne (συνείδησις im Gegensatze zu συντήρησις) ist nämlich dasjenige sittliche Vermögen im Menschen, welches das objective Gesetz Gottes subjectivirt, d. h. den Menschen an das objective göttliche Gesetz bindet oder dieses Gesetz

auf die einzelnen zu vollbringenden oder vollbrachten Handlungen des Menschen anwendet [1]). Vor der Handlung bindet das Gewissen den Menschen an das göttliche Gesetz, indem es ihm die Heilighaltung dieses Gesetzes gebietet oder anräth; nach der Handlung bindet es den Menschen an das Gesetz, indem es diese nach dem Gesetze entweder billigt oder mißbilligt, belohnt oder bestraft.

Die gangbarsten Definitionen des Gewissens, wie sie bei den älteren Moralisten vorkommen, fassen meistens nur das vorhergehende Gewissen in's Auge. Der heil. Liguori z. B. definirt das Gewissen als judicium seu dictamen practicum rationis, quo judicamus, quid hic et nunc agendum ut bonum aut vitandum ut malum. Andere definiren es kurz als dictamen practice practicum, als dictamen practicum particulare, oder als dictamen ultimo practicum. Dictamen wird der einzelne Gewissensausspruch genannt, weil er etwas vorschreibt oder doch anräth, practice practicum oder practicum particulare wird er genannt, weil er auf das unmittelbare Handeln gerichtet ist, im Gegensatze zu dem speculativ praktischen Ausspruche der Vernunft; ultimo practicum endlich wird der Gewissensausspruch genannt, weil zwischen ihm und der Handlung selbst nichts weiter in der Mitte liegt, vielmehr unmittelbar auf ihn die Handlung selbst folgen kann, anstatt daß der speculativ praktische Vernunftausspruch erst in einen solchen Gewissensausspruch umgewandelt werden muß [2]).

Die populäre Auffassung des Gewissens als der Stimme Gottes im Menschen ist nicht unrichtig, jedoch der Mißdeutung fähig. Stimme Gottes im Menschen kann das Gewissen genannt werden, weil in seinem Ausspruche das göttliche Gesetz selbst wiederklingt, weil dieser Ausspruch in sittlichen Dingen die letzte entscheidende Macht ist, über die kein Mensch sich hinweg setzen darf. Doch kann der Gewissensausspruch auch irrig sein, und insofern ist diese Auffassung der Mißdeutung fähig.

3. Daß der Mensch im Besitze eines solchen Vermögens ist, sagt

---

1) Der heil. Thomas definirt das Gewissen ebenso einfach, als richtig, wenn er sagt: conscientia nihil aliud est, quam applicatio scientiae ad aliquem actum. 1. 2. qu. 9. art. 5.

2) Eine ganz genaue und vollständige Definition vom Gewissen findet sich beim Jesuiten Bardus: „Conscientia est judicium intellectus immediate versans circa morales nostras actiones, dictans quid sit faciendum quidve fugiendum et id, quod fecimus, an fuerit consentaneum, an vero rectae rationi dissentaneum.“ (Disceptat. et concl. mor. de consc. discept. I. cap. II.).

Jedem das unmittelbare Selbstbewußtsein, so wie auch die Offenbarung dieses auf das Bestimmteste bezeugt[1]). Selbst das sittlich entartete Heidenthum hat die Existenz des Gewissens anerkannt, wenn auch seine Vorstellungen darüber noch mangelhaft und in mancher Beziehung sogar unrichtig waren[2]).

4. Das Gewissen, dem Menschen unvertilglich eingeschaffen, enthält ein unmittelbares, durch keine Sophistik zu entkräftendes Zeugniß, daß es eine höhere moralische Weltordnung gibt, daß das Gute, abgesehen von jeder Folge im irdischen Weltzusammenhange, an sich liebenswürdig, daß das Böse an sich verabscheuenswerth, oder daß der Unterschied zwischen gut und böse vom Menschen nicht erfunden oder gemacht, sondern daß er ein von menschlicher Willkühr durchaus unabhängiger, ein innerer und ewiger ist. Zugleich bezeugt es dem Menschen, daß er selbst dieser höheren moralischen

---

1) Vergl. Röm. 2, 14—15. „Denn wenn die Heiden, die kein Gesetz haben, von Natur thun, was das Gesetz befiehlt, so sind sie, die kein Gesetz haben, sich selbst Gesetz und zeigen, daß der Inhalt des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben sei, indem ihnen ihr Gewissen davon Zeugniß gibt (συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως) und ihre Gedanken, die sich unter einander anklagen oder lossprechen!" Hier ist das Gewissen vom Naturgesetze selbst sehr bestimmt unterschieden; das Gewissen gibt Zeugniß vom Naturgesetze, auf seinen Inhalt verpflichtet es den Menschen. In Betreff der conscientia consequens vergl. 2 Kor. 1, 12.

2) Von den Stoikern, wie von Plato wird das Gewissen mit νοῦς, φρόνησις, ratio verwechselt, obgleich auch auf der anderen Seite anerkannt wird, daß es ein in sich Gutes und Vollkommenes gebe (quod suapte natura placet), wovon der Mensch ein eingeborenes Bewußtsein (ἔμφυτος ἔννοια) besitze (Epiktet). Die religiöse und sittliche Bedeutung des Gewissens findet sich unter Anderem bei Cicero und Seneca ausgesprochen, freilich ist auch ihren Vorstellungen noch Irthümliches beigemischt: vergl. Cicero's Leg. 2, 4.: Vis, quae ad recte facta nos vocat et a peccatis avocat, non modo senior est, quam aetas populorum et civitatum, sed aequalis illius coelum atque terras tuentis et regentis dei; neque enim esse mens divina sine ratione potest, nec ratio divina non hanc vim in rectis pravisque sanciendis habere; desgleichen bei *Seneca* Ep. 124: Subesse animis etiam in pessima abductis boni sensum nec ignorari turpe, sed negligi; omnes peccata dissimulant et quamvis feliciter cesserint, fructu illorum utuntur, ipsa subducunt;... tuta scelera esse possunt, secura non possunt — hic consentiamus, mala facinora conscientia flagellari et plurimum illi tormentorum esse eo quod perpetuo illam sollicitudo urget et verberat, quod sponsoribus securitatis suae non potest credere.

Weltordnung einverleibt ist, daß er für Gott erschaffen ist und daß er ihm entweder als Gesetzgeber Folge zu leisten oder ihn als Richter zu fürchten hat.

§. 38.

Verhältniß des Gewissens zur praktischen Vernunft.

Nach dem im vorigen §. Gesagten darf man das Gewissen auch die specialisirende praktische Vernunft (judicium practicum *particulare)* nennen; während nämlich die praktische Vernunft die Regeln für das sittliche Handeln überhaupt aufstellt, ohne noch auf die besonderen Umstände, unter denen gehandelt werden soll, Rücksicht zu nehmen, d. h. ohne noch den Menschen zu einer einzelnen bestimmten Handlung selbst unmittelbar aufzufordern, wendet das Gewissen, wie wir gesehen haben, die von der Vernunft erkannten göttlichen Gesetze auf die vorliegenden besonderen Fälle an, verbietet oder gebietet die Handlung oder richtet die geschehene Handlung. Hieraus geht hervor, daß das Gewissen in seinen Aussprüchen von der Vernunft allerdings abhängig ist; wo nämlich die Vernunft die göttlichen Gebote und Verbote überhaupt nicht erkennt oder doch nicht richtig und klar erkennt, kann sich auch das Gewissen selbst nicht richtig oder entschieden aussprechen, sondern ist allerhand Irrthümern und Zweifeln unterworfen. Auf der anderen Seite stellt sich aber das Gewissen der Vernunft auch wieder als eine unabhängige und selbstständige Macht gegenüber; denn es kann der Vernunft gebieten, die unrichtige Erkenntniß zu berichtigen, die mangelhafte zu vervollständigen und die noch nicht vorhandene sich zu erwerben. Auch steht fest, daß das Gewissen weniger als die rein intellectuellen Vermögen des Geistes dem Mißbrauche menschlicher Willkühr bloßgestellt ist. Den Verstand z. B. kann der böse Wille in seinen Sold nehmen, die Vernunft kann er seinen Begehrungen dienstbar machen, er kann sie durch seine Leidenschaften umnebeln oder sie auch gänzlich irreleiten; auf das Gewissen aber kann er eine solche Macht unmittelbar nicht ausüben; nie kann er dieses dahin bringen, daß es das erkannte Schlechte billige oder das erkannte Gute mißbillige; und wo es irrig oder schwankend ist, ist dieses wenigstens nicht unmittelbare Folge des Einwirkens eines verkehrten Willens, sondern vielmehr Folge einer unrichtigen oder schwankenden Vernunfterkenntniß, die freilich auch wieder verschuldet sein kann. Hieraus erklärt es sich auch, warum das Gewissen nicht willkührlich zum Schweigen gebracht werden kann, und warum das bereits schlafende oder ab-

gestumpfte oft wider Willen des Sünders und ihm höchst unbequem auf einmal wieder wach wird und ihn mit schrecklichen Vorwürfen peinigt.

§. 39.

Eintheilungen des Gewissens.

Das Gewissen theilt man nach seinen verschiedenen Functionen und Aeußerungen verschiedentlich ein. Die allgemeinste Eintheilung ist die Eintheilung desselben in das vorhergehende (conscientia antecedens) und in das nachfolgende Gewissen (conscientia consequens). Vor der Handlung nämlich äußert sich das Gewissen gesetzgebend; nach der Handlung richtend. Die weiteren Unterabtheilungen ergeben sich, wenn man auf die Eigenschaften hinsieht, welche das vorhergehende wie das nachfolgende Gewissen nothwendig besitzen muß. Diese nothwendigen Eigenschaften des vorhergeheuden, wie des nachfolgenden Gewissens lassen sich aber wieder aus dem Begriffe des Gewissens selbst herleiten. Wie wir gesehen, ist das Gewissen die nächste Regel unserer Handlungen; damit es aber dieses sein könne, muß es sich erstens wirklich vernehmlich machen, zweitens muß es sich auf eine sichere und entschiedene Weise vernehmlich machen, und drittens muß es sich richtig vernehmlich machen. Geht ihm eines dieser Erfordernisse ab, so ist es auch nicht geeignet, unser Handeln wirklich zu regeln; denn eine Regel, die sich als Regel nicht zu erkennen gibt, kann uns natürlich gar nicht zur Führerin dienen, eine Regel, die sich nicht auf eine entschiedene Weise zu erkennen gibt, ist keine sichere, und eine Regel, die sich nicht auf eine richtige Weise zu erkennen giebt, ist keine richtige Führerin. Haupsächlich kommen diese drei nothwendigen Erfordernisse bei dem vorhergehenden Gewissen in Betracht, und wir behandeln sie hiebei in ebenso vielen Rubriken, und zwar in umgekehrter Reihenfolge.

I. Das vorhergehende Gewissen.

§. 40.

Das richtige und unrichtige Gewissen.

a. Das Gewissen ist die nächste und subjective Regel unserer Handlungen; eine Regel muß aber vor Allem richtig sein, und es ist daher das erste Erforderniß des Gewissens die Richtigkeit. Richtig aber wird das Gewissen genannt, wenn es das objective göttliche Gesetz wirklich subjectivirt, d. h. wenn sein Ausspruch mit dem

göttlichen Gesetze wirklich übereinstimmt (conscientia vera sive recta)[1].

Das richtige Gewissen ist entweder verpflichtend (gebietend oder verbietend) oder bloß rathend (zu- oder abrathend), je nachdem die objective Regel, die das Gewissen subjectivirt, selbst entweder ein ausdrückliches Gebot oder ein bloßer Rath ist. Im ersten Falle ist der Gehorsam pflichtmäßig, im zweiten Falle ist er gerathen.

b. Unrichtig oder irrig (conscientia erronea) wird das Gewissen genannt, wenn sein Ausspruch mit dem objectiven göttlichen Gesetze im Widerspruche stehet, wenn es für gut oder erlaubt erklärt, was das göttliche Gesetz verwirft, und wenn es verwirft, was das göttliche Gesetz für gut oder erlaubt erklärt. Was die Ursachen der Irrthümer des Gewissens betrifft, so unterscheiden ältere Moraltheologen eine zwiefache Art von Ursachen des irrigen Gewissens, formelle und effective[2]. Formelle Ursache des irrenden Gewissens nennen sie die Art und Weise, wie sich der Irrthum des Gewissens erzeugt; effective Ursachen nennen sie die unmittelbaren und nächsten Veranlassungen des Irrthums selbst.

Der Irrthum des Gewissens kann sich aber auf eine doppelte Weise erzeugen; da nämlich das Gewissen nach der Erklärung des heil. Thomas nur die Application des Wissens, oder die Anwendung der allgemeinen sittlichen Erkenntniß auf einen besonderen vorliegenden Fall ist, so kann der Fehler des Gewissens entweder darin liegen, daß die allgemeine sittliche Erkenntniß selbst falsch ist, oder darin, daß die allgemeine sittliche Erkenntniß zwar wahr, aber auf den besonderen Fall falsch angewendet ist. Jeder Ausspruch des Gewissens ist nämlich, wie Stapf richtig bemerkt[3], die Folgerung aus zwei Prämissen, wovon die allgemeine Regel den Obersatz, der besondere vorliegende Fall, der unter diese allgemeine Regel subsumirt wird, den Untersatz bildet; wie nun in speculativen Fragen eine Schlußfolgerung fehlerhaft ist, wenn sie entweder aus falschen Prämissen gezogen worden, oder wenn die Prämissen zwar wahr, aber nicht

---

1) Oft findet man noch zwischen dem wahren (consc. vera) und dem richtigen Gewissen (consc. recta) unterschieden, indem man dasjenige Gewissen wahr nennt, dessen Ausspruch mit dem objectiven göttlichen Gesetze übereinstimmt, richtig aber dasjenige, dessen wahrer Ausspruch auch mittelst Anwendung der rechten Regeln gewonnen worden ist.

2) Vergl. Bardus a. a. O. discept. III. cap. 1.

3) Vergl. christl. Moral I. §. 74. Die Auffassung des Gewissensausspruches als einer Schlußfolgerung aus zwei Prämissen findet sich auch schon bei den älteren Moralisten; vergl. Bardus a. a. O.

in einer richtig syllogistischen Form auf einander bezogen werden, also verhält es sich auch mit dem fehlerhaften Gewissensausspruche; entweder beruht der Irrthum des Gewissens auf falschen Prämissen, oder auf einer falschen Anwendung richtiger Prämissen auf einen vorliegenden Fall [1]).

Die effectiven Ursachen oder die unmittelbaren und nächsten Veranlassungen der Irrthümer des Gewissens sind mangelhafte Kenntnisse in sittlichen und religiösen Dingen überhaupt, Nachlässigkeit in der gehörigen Ausbildung seines Gewissens, besonders aber unordentliche Selbstliebe, sündhafte Neigungen, Wünsche und Leidenschaften, wodurch der Blick des Geistes getrübt und das moralische Urtheil verwirrt wird. Denn anstatt, sagt der heil. Augustinus, daß unsere Wünsche und Leidenschaften durch das Gewissen bestimmt werden sollten, wird das Gewissen gewöhnlich durch unsere Wünsche und Leidenschaften bestimmt; das, was wir wollen, wird und erscheint uns auch sogleich gut, und das, was uns gefällt, erscheint uns heilig (quodcunque volumus, bonum est; et quodcunque placet, sanctum est). Unser Herz gewinnt nämlich allzuleicht die Oberhand über unsere Vernunft, und allzu sehr sind wir geneigt, die Dinge nicht nach Dem zu beurtheilen, was sie wirklich sind, sondern nach Dem, was wir wünschen, daß sie sein mögen; als ob es in der Macht unseres eigenen Willens stände, ihnen diejenige Form zu verleihen, die ihm gefällt. Verkehrte Erziehung, schlechter Umgang, fehlerhafte Gemüthsbeschaffenheit sind, wie sich leicht denken läßt, hiebei von größtem Einflusse.

Um aber die Regeln aufzustellen, welche in Absicht auf das unrichtige Gewissen Anwendung finden, hat man vor Allem zu unterscheiden zwischen dem verschuldeten oder besieglichen irrigen Gewissen (conscientia erronea vincibilis) und dem unverschulderen oder unbesieglichen (consc. erronea invincibilis.). Was unter dem einen und dem anderen zu verstehen sei, zeigt schon der Name an. Das verschuldete unrichtige Gewissen ist durch eigene Schuld entweder herbeigeführt worden oder wird doch durch eigene Schuld festgehalten, indem es entweder bei einem reinen sittlichen Streben und bei gehöriger Sorgfalt gar nicht entstanden wäre, oder indem es doch wenigstens bei gehöriger Sorgfalt abgelegt werden könnte, wenn es auch ohne Schuld entstanden war. Die Heilung des unverschuldet irrenden Gewissens hingegen ist moralisch unmöglich; moralisch unmöglich, sagen wir, weil, wenn auch kein Irrthum an sich un-

1) Bardus a. a. O.

heilbar ist, er es doch sein kann bei bestimmten Individuen, in bestimmten Lagen und Verhältnissen.

1. Was nun zuerst das verschuldete irrige Gewissen betrifft, so fragt es sich wieder, ob es ein verpflichtendes, oder ob es ein bloß rathendes ist. Ist es ein verpflichtendes, so sündigt man, sowohl wenn man ihm gemäß, als wenn man ihm zuwider handelt.

Man sündigt, wenn man ihm gemäß handelt, weil man dann etwas thut, was objectiv schlecht ist und was man hätte für schlecht erkennen können, wenn man es auch nicht für schlecht erkannte. Denn für das Böse, das man wegen verschuldeter Unwissenheit thut, ist man verantwortlich; es geschieht, wenn auch nicht direct, doch indirect oder ursächlich freiwillig (voluntarium in causa).

Man sündigt aber auch, wenn man dem verschuldeten irrigen Gewissen zuwider handelt, weil es unter allen Umständen sündhaft ist, gegen das verpflichtende Gewissen zu handeln. Wer nämlich gegen das verpflichtende Gewissen handelt, gleichviel ob es ein richtiges oder ein unrichtiges ist, der will die Sünde, weil er eine Handlung will, die er als sündhaft anerkennt. Mag das Object der Handlung an sich nicht unerlaubt, mag es sogar an sich gut sein; er stellt es sich doch als unerlaubt vor und so neigt sich sein Wille, wenn auch nicht einem objectiv sündhaften, doch einem als sündhaft vorgestellten Objecte zu. Die Worte des Apostels [1]: „Was nicht aus dem Glauben (quod non est ex fide), d. h. was gegen die eigene innere Ueberzeugung angeht, ist Sünde,“ bestätigen das Gesagte, und stützt sich hierauf auch der bekannte Ausspruch des Papstes Innocenz III.: „Quidquid fit contra conscientiam aedificat ad gehennam.“ Man hat zwar behauptet, diese Entscheidung schließe einen Widerspruch in sich selbst ein, denn wenn man sündige, weil man etwas thue, könne man doch nicht sündigen, weil man eben dasselbe nicht thue. Aber der Grund jener Entscheidung liegt ja nicht darin, daß man, dem verschuldeten irrigen Gewissen folgend, sündige, weil man dem Gewissen folge, und daß man ihm nicht folgend sündige, weil man dem Gewissen nicht folge, was sich freilich widersprechen würde; vielmehr liegt der Grund darin, daß man im ersten Falle (wenn man nämlich dem verschuldeten irrigen Gewissen gemäß handelt) sündigt, weil man einen überwindlichen Irrthum nicht überwunden hat und so aus eigener Schuld sein Handeln mit dem objectiven göttlichen Gesetze in

---

1) Röm. 14, 23.

Widerspruch bringt, und daß man im zweiten Falle (wenn man nämlich dem verschuldeten irrigen Gewissen zuwiderhandelt) sündigt, weil man eben dem Gewissen zuwiderhandelt, dem zuwiderzuhandeln unter allen Umständen Sünde ist.

Die Sünde, deren man sich durch ein Zuwiderhandeln gegen das verschuldete irrige Gewissen schuldig macht, hat nach der gemeinen Ansicht der katholischen Moralisten gerade die Art und Schwere, die man ihr im Zustande dieses irrigen Gewissens selbst zuerkennt; man sündigt mithin gegen die Gerechtigkeit, wenn man Dasjenige nicht restituirt, was man irriger Weise für ein unrechtmäßiges Gut hält, man sündigt schwer, wenn man eine Handlung begeht, die man irriger Weise für eine schwere Sünde hält, mag sie auch an sich gar keine Sünde sein. Der Grund ist einleuchtend. Wenn man nämlich durch ein Zuwiderhandeln gegen das verschuldete irrige Gewissen deßhalb sündigt, weil man die Handlung für eine Sünde hält, so wird auch die Sünde, deren man sich hier schuldig macht, gerade so geartet und gerade so schwer sein, als sie unserer Ueberzeugung nach ist. Zu bemerken ist jedoch, daß man durch Uebertretung eines vermeinten Gesetzes nicht auch den menschlichen Strafen verfällt, durch die man diese Uebertretung untersagt glaubte (Excommunication, Suspension u. dgl.), denn die menschliche Strafe trifft nur den Uebertreter eines wirklichen, nicht den Uebertreter eines vermeinten Gesetzes.

Bei Entscheidung der von älteren Moralisten aufgeworfenen Frage, ob man schwerer sündige, wenn man dem verschuldeten irrigen Gewissen zuwider, oder ob man schwerer sündige, wenn man ihm gemäß handle, hängt es lediglich davon ab, welche der beiden Pflichten die wichtigere sei, ob die vermeinte und durch das irrige Gewissen vorgespiegelte Pflicht, die man verletzt, wenn man dem irrigen Gewissen nicht folgt, oder die wirkliche Pflicht, die man verletzt, wenn man dem irrigen Gewissen folgt. Wer es z. B. im Zustande eines verschuldeten irrigen Gewissens für erlaubt oder pflichtmäßig hielte, falsch zu schwören, um den Unschuldigen vom Tode zu retten, würde schwerer sündigen, wenn er seinem Gewissen folgte, weil er in diesem Falle eine unmittelbare Religionspflicht verletzen würde, die Verletzung der unmittelbaren Religionspflichten aber im Allgemeinen schwerer ist, als die Verletzung der mittelbaren Religions- oder der sogenannten Moralpflichten.

Aus Allem bisher Gesagten geht hervor, daß man im Zustande eines verschuldeten irrigen Gewissens gar nicht handeln dürfe, sondern daß man vor dem Handeln seinen Irrthum erst ablegen solle.

Wenn indeß die Handlung keinen Aufschub erleidet und die Berichtigung des Irrthums vorher nicht möglich ist, so erwecke man wegen der früheren Sünde der Unwissenheit einen Act der Reue und thue dann, was man für das Beste hält. Dadurch wird der verschuldete Irrthum in einen unverschuldeten oder unfreiwilligen umgewandelt, und der Gefahr der Sünde ausgewichen [1].

Ist das verschuldete irrige Gewissen kein verpflichtendes, sondern ein bloß rathendes, so ist wenigstens von einer Seite her eine Gefahr der Sünde nicht vorhanden, indem es nicht pflichtmäßig ist, dem bloß rathenden Gewissen zu folgen; ich kann aber sündigen, wenn ich ihm folge, nämlich in dem Falle, wenn Dasjenige, was mir das irrige Gewissen als ein besseres Gut anräth, nicht nur ein geringeres Gut ist, sondern wenn es auch an sich unerlaubt oder verboten ist.

2. Was das unverschuldete irrige Gewissen betrifft, so ist es ohne Frage erlaubt, ihm Folge zu leisten; denn wenn auch Dasjenige, was mir das irrige Gewissen als gut vorspiegelt, objectiv böse ist, so kann mir doch dieses Böse, weil es wegen der unüberwindlichen Unwissenheit unfreiwillig begangen wird, nicht als Sünde zugerechnet werden. Aber es ist nicht nur erlaubt, dem unverschuldeten irrigen Gewissen zu folgen, sondern es ist dieses auch pflichtmäßig, im Falle das unverschuldete irrige Gewissen ein verpflichtendes ist. Im strengen Sinne besitzt zwar das irrige Gewissen keine verpflichtende Kraft, denn die verpflichtende Kraft des Gewissens entspringt einzig daher, daß es das objective göttliche Gesetz subjectivirt, was es doch nicht thut, wenn es irrig ist; nichtsdestoweniger soll ich dem verpflichtenden unverschuldeten irrigen Gewissen folgen, weil dieses der einzige Weg ist, der Sünde auszuweichen.

Eine andere Frage ist, ob die Handlung, welche dem unverschuldeten irrigen Gewissen gemäß geschehen und mit den sonstigen erforderlichen Qualitäten versehen ist, auch als eine gute und verdienstliche bezeichnet werden könne. Unbedingt gut kann eine solche Handlung nicht genannt werden, denn zu einer unbedingt guten Handlung gehört außer den anderen Erfordernissen, daß sie sowohl der subjectiven und nächsten, als der objectiven und entfernten Regel entsprechend sei [2].

Aber eine relative Güte muß einer solchen Handlung allerdings zuerkannt werden, indem die relative Güte einer Handlung nicht nach

---

1) *Antoine*, Theol. Tract. de conscient p. 34.
2) Vergl. *Thom.* 1. 2. qu. 19. art. 6.

der objectiven Regel, sondern, wofern anders die objective Regel nicht mit Schuld hintangesetzt worden, nach der subjectiven zu bemessen ist [1]).

Da ferner der Voraussetzung zufolge jedenfalls der Intention und dem Motiv einer solchen Handlung eine unbestreitbare Güte zukommt und diese durch das materiell Schlechte, was an der Handlung ist, nicht aufgehoben wird, indem ja dieses wegen der unüberwindlichen Unwissenheit ein unfreiwilliges ist, wird von angesehenen katholischen Moralisten die gestellte Frage bejahend beantwortet; man vergl. unter Anderen Liguori, der sich für diese Entscheidung auf Bernardus beruft [2]).

§. 41.

Fortsetzung.

Das weite und das enge Gewissen.

Besondere Arten eines irrigen Gewissens sind das weite (laxe) und das enge (ängstliche oder scrupulöse) Gewissen.

1. Das weite Gewissen charakterisirt sich dadurch, daß es im Widerspruch mit dem göttlichen Gesetze den Menschen da nicht verpflichtet, wo es ihn verpflichten sollte, oder daß es ihm wichtige und schwer verbindende Gesetze nur als unwichtige und leicht verbindende vorspiegelt. Als bleibender Zustand betrachtet ist es ein leichtsinniges Herunterstimmen der höheren sittlichen Forderungen und eine leichtfertige, oberflächliche Anschauung der gesammten sittlichen Lebensaufgabe. Da sich nicht annehmen läßt, daß eine Unwissenheit in Absicht auf die allgemeinen sittlichen Grundsätze und die nächsten Folgerungen aus denselben jemals eine unverschuldete sein könne, so darf man das weite Gewissen, als bleibenden Zustand betrachtet, in der Regel für ein verschuldetes ansprechen. Und zwar ist dieser Zustand einer der schlimmsten und gefährlichsten Zustände, worin der Mensch sich befinden kann. Der heil. Bernardus vergleicht das weite Gewissen einem weiten tiefen Abgrunde (conscientia quasi

---

1) Vergl. *Thom.* 1. 2. qu. 19. art. 4. „Ratio humana est regula voluntatis humanae, ex qua ejus bonitas mensuratur,“ und an einer anderen Stelle: „Actus humanus judicatur virtuosus vel vitiosus secundum bonum apprehensum, in quod voluntas fertur et non secundum materiale objectum actus.“ Quodlib. 3. art. 27.

2) „Et quidem laude dignam dixerim vel solam intentionem piam nec plane condigna remuneratione fraudabitur in opere quoque non bono ipsa bona voluntas.“ Praecept. et disc. c. 14. v. 41.

abyssus multa), worin allerlei kriechende Thiere verborgen; denn wie diese sich in ungeheurer Zahl im weiten Meere entwickeln, also ist das weite Gewissen fruchtbar an allen Arten von Sünden, welche aus ihm entstehen und in ihm sich vervielfältigen. Nicht selten ist mit einem solchen laxen Gewissen das sogenannte pharisäische Gewissen verbunden; man „seiget Mücken und verschluckt zu gleicher Zeit Kameele," man getraut sich nicht in den Vorhof des Pilatus zu gehen, um nicht verunreinigt zu werden, und verunreinigt sich mit dem Blute des Gerechten. Das einzige Heilmittel besteht hier in einer gründlichen Umstimmung der gesammten sittlichen Lebensanschauung oder vielmehr in einer gründlichen Besserung des Lebens selbst.

2. Das enge Gewissen charakterisirt sich dadurch, daß es da Pflichten schafft, wo keine Pflichten sind, oder daß es wirkliche Pflichten über Gebühr ausdehnt und erweitert. Verbinden sich damit, wie es häufig der Fall ist, allerhand peinigende Unruhen und Aengsten, so nennt man das enge Gewissen ein scrupulöses und den Zustand selbst Scrupulosität.

Als charakteristische Kennzeichen eines scrupulösen Gewissens lassen sich insbesondere folgende namhaft machen:

a. Zähes Festhalten an gewissen vorgefaßten Meinungen, welche sittliche Dinge betreffen, und eigensinniges Beharren bei denselben selbst gegen den ausgesprochenen Rath einsichtiger und gewissenhafter Männer;

b. eine gewisse Unstätigkeit und Unsicherheit im Handeln;

c. ein zu großes Halten auf Nebendinge und ein ewiges Abwägen des Für und Wider, besonders insofern das Aeußere der Handlung in Betracht kommt;

d. Bezeigen einer unaufhörlichen Furcht, daß man bei Allem und Jedem, was man thue und vornehme, nicht recht thue oder nicht recht gethan habe;

e. ein sich nicht Zufriedenstellen mit der kategorischen Entscheidung des Beichtvaters, sondern ein Fragen und Wiederfragen, ob man bei Befolgung des ertheilten Rathes nicht sündigen werde.

Die Leitung des Scrupulanten ist ebenso schwierig, als sein Zustand bedauernswerth ist. Nicht nur, daß dieser Zustand jedes freie, frische und freudige sittliche Handeln hemmt und jeden höheren Aufschwung lähmt; oft ist es auch der Fall, daß der Scrupulant, seiner peinlichen Unruhen und Besorgnisse endlich müde, mit Gewalt sich aus denselben herausreißt, dann aber sich häuptlings in's andere Extrem, in den Libertinismus oder Laxismus, stürzt.

Was die Heilmittel der Scrupulosität betrifft, so richten sich diese nach den verschiedenen Ursachen derselben.

Die Ursachen der Scrupulosität können aber entweder innere oder äußere sein. Als innere Ursachen werden von den älteren Moralisten hauptsächlich angeführt

1. eine natürliche Disposition des Gemüthes zu Furcht und Aengstlichkeit, möge sie in einem melancholischen Temperamente oder möge sie in sonstigen krankhaften körperlichen Zuständen begründet sein;

2. geheimer Stolz, vermöge dessen man allzusehr auf sein eigenes Urtheil vertraut oder an seinen eigenen Meinungen hartnäckig festhält;

3. geistige Beschränktheit und Mangel an Schärfe des Urtheils, in Verbindung mit einem natürlichen sittlichen Zartgefühle.

Die äußeren Ursachen der Scrupulosität können sein;

1. Gott selbst, der mit solchen Gewissensängsten heimsuchen kann den Büßer, um ihn für seine früheren schweren Vergehungen zu bestrafen; den Lauen, um seinen Eifer für die Tugend anzufachen; den Gerechten, um ihn zu prüfen und zu läutern;

2. der böse Feind, der gewissenhafte Menschen dadurch, daß er ihre sittliche Urtheilskraft verwirrt, in seine Fallstricke zu ziehen beabsichtigt.

Nach diesen verschiedenen Ursachen der Scrupulosität werden denn auch deren Heilmittel angegeben.

Ist sie bedingt durch eine gewisse natürliche Furchtsamkeit oder Aengstlichkeit, so ist dagegen besonders wirksam öftere Erweckung und Belebung des Vertrauens auf die unendliche Güte Gottes. Ist die Ursache derselben Unwissenheit und Beschränktheit, so wirkt Belehrung, ist sie in einem gewissen geistigen Stolze begründet, so sind Mittel der Demüthigung anzuwenden.

Wurzelt sie in krankhaften körperlichen Zuständen, so ist, wie leicht zu begreifen, der Beistand des Seelenführers allein nicht ausreichend, sondern es muß auch ein vernünftiger Arzt zugezogen werden. Rühren die Scrupel aus Suggestionen des bösen Feindes her, so sind dagegen besonders wirksam brünstiges und anhaltendes Gebet und die Gnadenmittel der Kirche. Sind endlich die Scrupel auf unmittelbare göttliche Fügungen zurückzuführen, so sind als Heilmittel dagegen geduldige Ertragung, Demuth und Vertrauen zu empfehlen. In allen Fällen aber ist der Scrupulant vor Allem in einem lebendigen Glauben zu bestärken, vor dessen Lichte eine Menge Bedenklichkeiten wie leere Schatten dahinschwinden werden. Desgleichen muß der Scrupulant, weil unfähig sich selbst zu leiten,

in Allem sich einem weisen Seelenführer unbedingt unterwerfen und in dessen Entscheidungen und Aussprüchen die Stimme Gottes selbst verehren [1]).

Das entschiedene und das unentschiedene Gewissen.

§. 42.

Erklärung.

Das Gewissen ist die nächste und subjective Regel unserer Handlungen; jede Regel aber muß sicher sein; die zweite Vollkommenheit des Gewissens ist daher die Sicherheit, Entschiedenheit oder Gewißheit. Entschieden oder gewiß aber wird das Gewissen genannt, wenn sein Ausspruch ganz bestimmt lautet: „Dieses sollst oder darfst du thun, dieses sollst oder darfst du nicht thun.“ Man unterscheidet aber in Absicht auf das Gewissen eine zwiefache Gewißheit: die directe (certitudo directa) und die reflexe (certitudo reflexa). Die directe Gewißheit entspringt aus Principien, welche in der Sache selbst liegen, und ihr als eigene inhäriren. Ein Richter z. B., der sich durch unzweifelhafte Argumente, die der Proceß ergiebt, von der Schuld eines Angeklagten überzeugt hat, und ihn auf diese Gründe hin verurtheilt, stützt sich hiebei auf eine directe Gewißheit. Die reflexe Gewißheit dagegen entspringt aus Principien, welche nicht in der Sache selbst liegen, sondern sie nur äußerlich berühren. Derselbe Richter gelangt z. B. durch innere Gründe nicht zur Gewißheit, ob der Angeklagte schuldig oder nicht schuldig sei, und zweifelt, ob er ihn verurtheilen oder lossprechen solle. Aus dem allgemeinen Princip aber, daß im Zweifel zu Gunsten des Angeklagten zu entscheiden sei, bildet er sich das gewisse Urtheil, daß er ihn lossprechen müsse. Dieses gewisse Urtheil ist ein reflexes. Es versteht sich, daß auch eine solche reflexe Gewißheit zum Handeln genügt; aber eine von diesen beiden Arten von Gewißheit ist zu einer erlaubten Handlung schlechthin nothwendig, und jede Handlung, die sich nicht auf eine dieser beiden Gewißheiten stützt, ist Sünde; denn ich darf nie handeln außer in der moralischen Gewißheit, daß die Handlung eine gute oder erlaubte sei. Unentschieden dagegen heißt das Gewissen, wo es in seinem Urtheile, ob etwas geschehen solle

---

1) Die berühmtesten theologischen Auctoritäten: Bonaventura, Bernardus, Ignatius Loyola, Philippus Neri, Franziscus von Sales u. A. stellen geradezu den Grundsatz auf, daß Gewissensscrupel verachtet werden müssen, sobald der Beichtvater sie für leer und nichtig erklärt; vergl. *Liguori,* Theol. Mor. Vol. I. p. 5 ff.

oder nicht solle, geschehen dürfe oder nicht dürfe, zu keiner Gewißheit gelangt. Die Unentschiedenheit des Gewissens ist eine Unvollkommenheit, und es unterliegt daher keinem Zweifel, daß das unentschiedene Gewissen, ehe man handelt, wo möglich in ein entschiedenes verwandelt werden solle. Was ist aber zu thun, wo dieses nicht möglich und das Handeln auch nicht wohl ausgesetzt werden kann? Diese Frage, so leicht sie aufgestellt ist, hat zu einem Wirrwarr von Erörterungen geführt und besonders in der letzten Hälfte des siebenzehnten und in der ersten des achtzehnten Jahrhunderts in der Kirche die heftigsten Bewegungen veranlaßt. Geht man zu leichterer Uebersicht des Materials, das um diese Frage sich zusammendrängt, auf die einfachsten Elemente zurück, so sind, wo das Gewissen hinsichtlich der Erlaubtheit oder Pflichtmäßigkeit einer Handlung zu keiner Entschiedenheit gelangen kann, folgende zwei Fälle denkbar:

1. Entweder bleibt das Gewissen gänzlich schwankend und hat für die Erlaubtheit und Güte einer Handlung eben so wenig Gründe, wie für das Gegentheil, und dann heißt das Gewissen zweifelhaft (conscientia dubia); oder

2. das Gewissen hat für die Erlaubtheit und Güte einer Handlung Gründe, jedoch keine derartigen, welche ihm eine völlige Gewißheit gewährten und die Richtigkeit der entgegengesetzten Ansicht geradezu ausschlössen, und dann heißt das Gewissen wahrscheinlich (conscientia probabilis).

Das zweifelhafte und wahrscheinliche Gewissen sind aber nicht zu verwechseln mit der zweifelhaften und der wahrscheinlichen Meinung; vielmehr verhält sich das zweifelhafte Gewissen zu der zweifelhaften Meinung oder genauer zu dem speculativen Zweifel und das wahrscheinliche Gewissen zu der wahrscheinlichen Meinung, wie sich der gewisse Gewissensausspruch (das dictamen rationis practice practicum) zu der gewissen sittlichen Erkenntniß (dictamen rationis speculative practicum) verhält. Alle Moraltheologen sind darin einverstanden, daß weder das zweifelhafte, noch das wahrscheinliche Gewissen die nächste Regel unserer Handlungen sein dürfe, daß man vielmehr nur handeln dürfe mit einem moralisch entschiedenen Gewissen. Die Frage kann nur die sein, ob ich mir nicht aus einer zweifelhaften oder wahrscheinlichen Meinung durch Herbeiziehung reflexer Principien einen moralisch-entschiedenen Gewissensausspruch bilden und dann hienach handeln könne. Zur Beantwortung dieser Frage und zwar zunächst des letzten Theiles der Frage, ob man nicht, gestützt auf eine wahrscheinliche Meinung, sich einen moralisch-entschiedenen Gewissensausspruch bilden könne, hat

man zwischen den Probalitäten selbst wieder zu unterscheiden. Die Probabilität nämlich kann entweder auf innere, in der Sache selbst gelegene Gründe oder auf äußere d. h. auf menschliche Auctoritäten, auf das Urtheil einzelner Kirchenlehrer oder Theologen sich gründen; die erstere nennt man die innere (probabilitas intrinseca), die letztere die äußere Probabilität (probabilitas extrinseca). In der Regel werden die innere und die äußere Probabilität zusammentreffen, aber selbst wenn die Probalität nur eine äußere wäre, so würde sie sich, wenn die Auctoritäten, worauf sie sich stützt, nur hinreichend sind, von selbst in eine innere verwandeln, oder doch einer solchen gleichkommen, da ich annehmen muß, daß das Urtheil gewichtiger Männer selbst auf hinreichenden inneren Gründen beruhe.

Ferner muß bemerkt werden, was aber nach dem bereits Gesagten sich auch schon von selbst versteht, daß die Probabilität verschiedene Grade haben, daß sie je nach der Erheblichkeit der Gründe, worauf sie sich stützt, größer oder geringer sein kann.

Der niedrigste Grad der Probabilität ist die sogenannte schwache Probabilität (tenuis probabilitas); so wird nämlich diejenige genannt, die wohl ebenfalls Gründe für sich hat, jedoch nur solche Gründe, denen ein vernünftiger Mensch nicht beistimmen kann. Der höchste Grad der Probabilität ist die der Gewißheit nahe kommende, die opinio probabilissima. Außerdem kommen noch in Betracht die opinio mere probabilis und die opinio probabilior. Die Gründe, worauf die erstere sich stützt, sind so geartet, daß ihnen ein vernünftiger Mensch beipflichten kann, die letztere hat mehr oder erheblichere Gründe für sich, als ihr Gegentheil. Endlich ist noch in Betracht zu ziehen, daß die Grade der Probabilität nicht immer im geraden, sondern oft im umgekehrten Verhältnisse stehen zu den Graden der Sicherheit, dieses Wort nicht im Sinne von Gewißheit (certitudo), sondern in dem engeren Sinne verstanden, in welchem es die Entferntheit von der Gefahr der Sünde bezeichnet. Eine Meinung kann probabler sein, als die entgegengesetzte, kann mich aber, wenn ich ihr folge, eher der Gefahr der Sünde aussetzen, und umgekehrt: eine Meinung kann weniger probabel sein, aber von der Gefahr der Sünde mich weiter entfernen, als ihr Gegentheil. Bin ich z. B. darüber unentschieden, ob eine Handlung erlaubt oder verboten sei, so ist es sicherer, diese Handlung zu unterlassen, wenn auch die Gründe für ihre Erlaubtheit erheblicher sein sollten; bin ich dagegen darüber unentschieden, ob sie geboten sei, so ist es sicherer, diese Handlung zu setzen, wenn auch die Meinung, daß sie nicht geboten sei, mehr Gründe für sich haben sollte. Die älteren Moralisten

bezeichnen die wahrscheinliche Meinung im Gegensatze zu der sicheren gewöhnlich als diejenige, welche der Freiheit günstiger (opinio, quae magis favet libertati) und die sicherere als diejenige, welche dem Gesetze günstiger ist (opinio, quae magis favet legi).

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen gehen wir nun auf die hier zu lösenden Probleme selbst ein und zwar zunächst auf die Frage, ob ich, wenn ich in Beziehung auf einen gegebenen sittlichen Fall keine entschiedene directe Gewißheit, sondern nur eine wahrscheinliche Meinung, eine bloße Probabilität, habe, nicht aus dieser wahrscheinlichen Meinung mir ein reflexes moralisch gewisses dictamen conscientiae als nächste Regel meiner Handlungen bilden könne.

Wir haben aber wieder verschiedene Grade der Probabilität unterschieden, und anderseits diesen verschiedenen Graden der Probabilität verschiedene Grade der Sicherheit gegenübergestellt, indem wir als möglich dachten, daß in einzelnen Fällen nicht nur die verschiedenen Grade der Probabilität unter sich selbst, sondern auch die Probabilität mit der Sicherheit in Conflict gerathe. Tritt dieser Conflict wirklich ein, so gehen in der Beantwortung der eben erhobenen Frage die Moralisten in verschiedene Parteien auseinander. Ein Theil behauptet, daß man beim Zusammentreffen der mehr oder weniger wahrscheinlichen Meinung mit der sichereren Meinung streng verpflichtet sei, die sicherere Meinung der wahrscheinlichen und wahrscheinlicheren vorzuziehen; und diese heißen Tutioristen und ihr System Tutiorismus. Ein anderer Theil, welcher dieses läugnet, theilt sich wieder in zwei Nebenparteien. Die eine behauptet, nach der minder sicheren Meinung dürfe man handeln (genauer: man könne sich daraus ein reflexes moralisch gewisses dictamen conscientiae als nächste Regel seiner Handlungen bilden), wenn sie nur probabler sei, als die sicherere, und diese heißen Probabilioristen und ihr System Probabiliorismus; die andere behauptet, nach der minder sicheren Meinung dürfe man handeln, wenn sie nur wahrhaft probabel (vere probabilis) sei, möge sie nun eben so probabel (aeque probabilis), oder möge sie weniger probabel sein, als die sicherere. Diese heißen Probabilisten und ihr System Probabilismus. Diejenigen unter den Probabilisten, welche behaupten, man dürfe nach der minder sicheren Meinung handeln, selbst wenn sie weniger probabel sei, als die sicherere, werden die strengeren Probabilisten, ihr System der strengere oder der eigentliche Probabilismus genannt; Diejenigen, welche behaupten, man dürfe nur dann nach der weniger sicheren Meinung handeln,

wenn sie ebenso probabel sei, als die sicherere, heißen die milderen Probabilisten oder Aequiprobabilisten und ihr System der Aequiprobabilismus.

Diese verschiedenen Systeme sind jetzt einer näheren Prüfung zu unterwerfen; wir behandeln sie sämmtlich unter der Hauptrubrik „wahrscheinliches Gewissen" und zwar in nachstehender Reihenfolge: Strenger oder eigentlicher Probabilismus, Aequiprobabilismus, Probabiliorismus, Tutiorismus.

Das wahrscheinliche Gewissen (conscientia probabilis).

§. 43.

Der strenge oder eigentliche Probabilismus.

Der strenge oder eigentliche Probabilismus behauptet, unter zweien Meinungen, wovon die eine die sicherere und zugleich probablere ist, dürfe man der entgegengesetzten folgen, wenn diese nur wahrhaft probabel sei.

Zur richtigen Würdigung dieses Systems muß man vor Allem feststellen, welchen Anforderungen sowohl nach den Anhängern dieses Systems, als auch nach den desfalls erlassenen kirchlichen Entscheidungen eine Meinung entsprechen müsse, damit sie eine wahrhaft probable genannt werden könne.

1. Damit eine Meinung wahrhaft probabel sei, darf sie nicht entgegen sein irgend einer von den in der Kirche geltenden Auctoritäten, nicht einem Ausspruche der heiligen Schrift oder der göttlichen Tradition, nicht den allgemeinen Concilienbeschlüssen oder der allgemeinen Lehre der Väter. Wäre eine Meinung einer solchen Auctorität entgegen, so könnte sie, da dann die entgegengesetzte Meinung unzweifelhaft gewiß wäre, natürlich nicht probabel sein.

2. Aus dem gleichen Grunde darf auch einer Meinung, die probabel sein soll, nicht ein evidenter Vernunftgrund entgegenstehen; endlich muß eine wahrhaft probable Meinung

3. auch positive Gründe für sich haben, und zwar solche, denen man vernünftiger Weise wirklich beipflichten kann. Die schwach probable Meinung (opinio tenuiter probabilis) kann deßhalb auch nicht eine wahrhaft probable genannt werden und nach ihr zu handeln ist einer päpstlichen Entscheidung zufolge nicht erlaubt[1]).

---

1) Papst Innocenz XI. hat nämlich folgende These censurirt: Generatim dum probabilitate sive intrinseca sive extrinseca quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus.

Außerdem ist dieses System entweder von den eigenen Anhängern oder von den kirchlichen Auctoritäten noch folgenden Beschränkungen unterworfen worden.

a. Der Probabilismus findet keine Anwendung, wenn es sich um Annahme der wahren Religion oder um solche Dinge handelt, die zum Heile schlechthin nothwendig sind. Die entgegengesetzte Behauptung ist vom Papste Innocenz XI. censurirt worden [1]).

b. Desgleichen nicht, wenn es sich um die Gültigkeit der Sacramente handelt. Die entgegengesetzte Behauptung ist ebenfalls vom Papst Innocenz XI. verworfen worden [2]).

c. Auch darf der Arzt bei seinem Heilverfahren und der Richter bei seinen richterlichen Entscheidungen nicht dem Probabilismus huldigen; beide sind vielmehr verpflichtet, die wahrscheinlichere und sicherere Meinung der bloß wahrscheinlichen und minder sicheren unbedingt vorzuziehen (Suarez, Vasquez, Sanchez u. A.). Was den Richter insbesondere betrifft, ist die entgegengesetzte Behauptung, daß er auch der opinio minus probabilis folgen dürfe, vom Papste Innocenz XI. censurirt worden [3]).

d. Endlich soll nach der Ansicht angesehener Probabilisten dem Probabilismus nicht Anwendung verstattet werden, wenn daraus für einen Dritten Gefahr und Nachtheil entspringen [4]).

---

1) Die von Innocenz XI. censurirte These welche Sanchez aufgestellt hatte, lautete:

Sicut in aliis materiis, ubi offensa mortalis intercedere posset, fatentur ipsi (probabilistae) eam non committi ab operante ex opinione minus probabili, licet res maximi momenti sit, Deum offendere mortaliter, vel non; sic quoque ab infidelitate excusabitur non credens ductus ex opinione minus probabili (vergl. *Joann. Sancius* in select. disp. 16. n. 7.).

2) Wörtlich lautete die These: Non est illicitum in sacramentis conficiendis sequi opinionem probabilem de valore sacramenti, relicta tutiore, nisi id vetet lex, conventio, aut periculum gravis damni incurrendi; hinc sententia probabili tantum utendum non est in collatione baptismi, ordinis sacramentalis aut episcopalis. Nach Diana hatten diese These unter Anderen aufgestellt: Serram, Ledesma, Velascus, Lorca.

3) Diese These lautete: Probabiliter existimo, judicem posse judicare juxta opinionem etiam minus probabilem. Unter den vorzüglichsten Namen, welche dieser Ansicht huldigten, führt Diana (T. VIII. tr. 1. resol. 22. n. 7.) folgende auf: *Alvarez, Merola, Detrius, Franciscus, Lugo, Fagundez, Dicastellus, Hurtardus, Lessius, Escobarius, Serra, Laurea, Pasqualigus, Medina, Salas.*

4) Vergl. *Liguori*, Theol. Mor. l. I. tract. I. c. 5. N. 52.: „Si quis dubitat, an id, quod videt in silva, sit fera vel homo, non potest (licite)

Sieht man auf alle diese Beschränkungen des Probabilismus hin, so muß das Urtheil über dieses System, selbst wenn es vor dem Richterstuhle der Wissenschaft nicht bestehen sollte, doch sehr zur Milde bewegt werden.

Selbst wenn dieses System vor dem Richterstuhle der Wissenschaft nicht bestehen sollte, sagen wir. Es lassen sich nämlich gegen dasselbe folgende Gründe geltend machen:

1. Durch Vernunft und Offenbarung sind wir aufgefordert, uns in Allem und aus allen Kräften der Wahrheit zu befleißen; namentlich schärft uns die Offenbarung als Pflicht ein, genau zu prüfen, was Gottes Wille, was gut, was Gott wohlgefällig und vollkommen sei [1]. Niemand aber kann läugnen, daß die wahrscheinlichere Meinung wenigstens unserer subjectiven Ansicht nach der Wahrheit näher stehe, als die wahrscheinliche Meinung. Daß in der Wirklichkeit mitunter nicht die wahrscheinlichere, sondern die weniger wahrscheinliche die wahre und richtige ist, ändert nichts an diesem Verhältnisse; denn wenn auch die wahrscheinlichere Meinung zufällig nicht die wahre ist, so muß doch das handelnde Subject dafür halten, daß sie der Wahrheit näher stehe, als ihr Gegentheil: ein hinreichendes Motiv, ihr den Vorzug zu geben.

2. Handelt es sich um wichtige zeitliche Interessen, so wird es keinem Vernünftigen einfallen, den wahrscheinlicheren und sicheren Theil dem weniger wahrscheinlichen und weniger sicheren vorzuziehen. Niemand wird z. B. eine Speise genießen, von der es ihm wahrscheinlicher ist, daß sie vergiftet sei; Niemand wird einen Weg einschlagen, von dem es ihm wahrscheinlicher ist, daß er von Räubern besetzt sei, die ihm auflauern. Wenn es nun unvernünftig ist, in rein zeitlichen Angelegenheiten den weniger wahrscheinlichen und weniger sicheren Theil dem wahrscheinlicheren und sichereren vorzuziehen, wie vielmehr wird dieses der Fall sein, wo es sich um die höheren ewigen Interessen handelt?

3. Den weniger wahrscheinlichen und weniger sicheren Theil dem wahrscheinlicheren und sichereren vorziehen, heißt offenbar sich der Gefahr der Sünde aussetzen, sich aber der Gefahr der Sünde

---

illud ferire, etiamsi probabiliter aut probabilius existimet illam esse feram; nam si revera illud animal esset homo, probabilitas illa sive major probabilitas, non liberaret hominem a morte. Itaque universe dicendum est, nunquam esse licitum uti opinione probabili probabilitate facti, ubi est periculum damni vel injuriae proximi."

1) Vergl. Röm. 12, 2. Ephes. 5, 10. 1 Thess. 5, 21. 2 Petr. 3, 18 u. a.

aussetzen, ist selbst sündhaft, denn, „wer die Gefahr liebt, kommt in der Gefahr um[1])."

4. Endlich können, wie Stapf richtig bemerkt, Fälle eintreten, wo der Probabilismus mit sich selbst in Widerspruch geräth. Der Probabilist muß z. B. einem Gläubiger, dem es wahrscheinlicher ist, daß er eine ausgeliehene Summe wieder zurückerhalten, wenn gleich auch das Gegentheil Gründe, nur weniger erhebliche Gründe für sich hat, gestatten, die fragliche Summe nochmals zurückzufordern, wogegen er den Schuldner, dem es weniger wahrscheinlich ist, daß er die geliehene Summe zurückgezahlt hat, von der Pflicht der Zahlung freisprechen muß, was doch offenbar auf einen Widerspruch hinausführt: der Gläubiger darf fordern und der Schuldner braucht nicht zu bezahlen[2]).

Die Gründe, welche für den Probabilismus sind geltend gemacht worden, zeigen sich bei näherer Betrachtung nicht haltbar.

1. Wer vernünftig handelt, hat man gesagt, der handelt auch erlaubt; wer aber nach einem wahrscheinlichen Gewissen handelt, handelt vernünftig (qui probabiliter agit, prudenter agit), weil dieses wahrscheinliche Gewissen sich auf Gründe stützt, die der Art sind, daß ein vernünftiger Mensch ihnen beistimmen kann. Hierauf hat jedoch schon Antoine ganz richtig bemerkt, daß der aufgestellte Grundsatz: qui probabiliter agit, prudenter agit nur dann Anwendung finden kann, wenn die probable Meinung mit einer probableren und sichereren in Conflict kommt; ist dieses der Fall, so ist er nicht mehr anwendbar. Denn wenn auch die probable Meinung an sich selbst betrachtet, sich auf Gründe stützt, denen man vernünftiger Weise beipflichten kann, so muß man doch diesen Gründen in dem Augenblicke die Beistimmung versagen, wenn sie durch andere gewichtvollere Gründe herabgedrückt werden, wie es geschieht, wenn die probable Meinung mit der probableren in Conflict kommt; die weniger probable Meinung ist dann wohl noch speculativ, aber nicht mehr praktisch probabel[3]).

2. Wenn das Handeln nach der probableren und nach der probabelsten Meinung zulässig ist, so ist's auch das Handeln nach der einfach probablen Meinung, denn in letzter Instanz ist nicht die bloße Wahrscheinlichkeit, sondern die Wahrheit entscheidend; die objective Wahrheit kann aber, wie die Erfahrung lehrt, sich ebensowohl auf

1) Ecclesiastik. 3, 27.
2) Stapf a. a. O. §. 74.
3) *Antoine*, Theolog. Mor. Univers., de conscient. cap. IV. obj. 1. et 3.

Seiten der bloßen Probabilität, als auf Seiten der größeren und größten Probabilität finden. Die Antwort hierauf ist im vorhin Gesagten bereits enthalten. Kann darüber keine Gewißheit erreicht werden, wo sich die objective Wahrheit finde, so kann es sich einzig fragen, auf welcher Seite der Handelnde sie eher suchen müsse, ob auf Seiten der bloßen Probabilität, oder auf Seiten der größeren Probabilität. Doch offenbar auf der letzteren. Er darf daher auch, wofern er seiner Ueberzeugung folgen will, nicht nach der weniger probablen und weniger sicheren, sondern er muß nach der probableren und sichereren Meinung handeln.

3. Ferner hat man zur Vertheidigung des Probabilismus das Probablere im Gegensatze zum Probablen als das Vollkommenere aufgefaßt und demnach so argumentirt: wie wir nicht verpflichtet sind, das Vollkommenere stets mit Zurücksetzung des Unvollkommeneren zu wählen; so sind wir auch nicht verpflichtet, stets die probablere Meinung der probablen vorzuziehen. Neesen hat hierauf schon ganz richtig erwiedert, daß sich das Probablere zum Probablen durchaus nicht wie das Vollkommenere zum Unvollkommeneren, sondern vielmehr wie das Sicherere zum minder Sicheren verhalte[1].

4. Auch hat man sich zu Gunsten dieses Systems auf den bekannten Grundsatz berufen: odia restringenda, favores ampliandi et libertati favendum; als ob die Begierlichkeit, die das Gesetz scheuet, etwas Begünstigenswerthes, das Gesetz aber etwas Gehässiges sei, und als ob der Christ eine andere Freiheit suchen dürfe, als diejenige, womit uns „die Wahrheit selbst frei gemacht[2]."

5. Auf einem ebenso offenbaren Mißverständnisse beruht es, wenn man zur Rechtfertigung des in Frage stehenden Systems sich auf den bekannten Ausspruch Christi stützte: „Mein Joch ist süß und meine Bürde ist leicht," indem man hierin eine Warnung vor „einer übertriebenen Strenge sittlicher Grundsätze" erblickte. Denn süß wird das Joch und leicht die Last Christi doch wohl nur deßhalb genannt, weil Christus reichere und größere Gnaden spendet, sein Gesetz zu erfüllen, weil die Liebe, die er durch seinen Geist unserem Herzen eingießt, alles Schwere leicht und alles Bittere süß macht,

---

1) Universa theologia tract. XI. dub. IV.: Dices, non tenemur semper amplecti id, quod est perfectius, ut patet in illis, qui amplectuntur statum matrimonialem, relicto religioso perfectiori; ergo nec id, quod est probabilius. Resp.: negando consequentiam; quia minus probabile et magis probabile non habent se ut perfectum et perfectius, sed sicut minus tutum et magis tutum in agilibus.

2) Vergl. *Bossuet*, Decretum de morali disciplina p. II. cap. XI.

und weil überdieß das Gesetz Christi uns von der Last des jüdischen Ceremonialgesetzes befreit hat [1]). Ferner hat man auch bei diesem Argumente wieder als bewiesen vorausgesetzt, was erst bewiesen werden muß, nämlich daß die Grundsätze der Antiprobabilisten wirklich übertrieben streng seien.

Prüft man Gründe und Gegengründe unbefangen, so wird man sich nicht verbergen können, daß der Probabilismus, selbst noch unter den oben aufgestellten Beschränkungen, unhaltbar ist. Selbst noch unter den oben aufgestellten Beschränkungen, sagen wir. Es läßt sich aber bemerken, daß diese Beschränkungen nicht einmal von den Probabilisten immer streng festgehalten wurden, vielmehr mußten sie erst im weiteren Verlaufe der probabilistischen Streitigkeiten sich allmälig Anerkennung erkämpfen, oder sie wurden vielmehr von den kirchlichen Auctoritäten den Gefahren, womit der Probabilismus die christliche Moral bedrohte, als heilsamer Damm entgegengesetzt. Gingen doch mehrere Probabilisten sogar so weit, daß sie sich mit einer rein äußerlichen Probabilität zufriedenstellten und zwar eine solche äußere Probabilität durch einige, ja sogar durch Einen und zwar noch nicht einmal einen angesehenen Theologen [2]) genugsam gesichert glaubten, wodurch man zu dem Wahne verleitete, als ob man auch gegen seine eigene Ueberzeugung handeln dürfe, wenn es nur gelinge, dieser irgend eine schwache äußere Auctorität gegenüberzustellen. Es ist wahr, daß der Mißbrauch den Gebrauch nicht aufhebt und daß jedes System mißbraucht werden kann. Leider lag aber in diesem Systeme der Keim des Mißbrauchs selbst verborgen, daher auch zur Zeit seiner Blüthe so viele laxe und sittenverderbliche Sätze hervortreten konnten. Dagegen ist es aber auch auf der anderen Seite lieblos und ungerecht, den Probabilisten irgend welche unreine Absichten unterzuschieben, von denen sie bei Aufstellung ihres Systems seien geleitet worden. Ihre Absichten waren gewiß durchaus rein und edel, nur Gutes wollten sie durch ihr System erzielen, gestützt auf den Grundsatz des heil. Chrysostomus: „Sei streng gegen dich und mild gegen Andere;" und in diesem Sinne hat man sie nicht mit Unrecht gerade das Umgekehrte von den Pharisäern des Evangeliums genannt. Bekannt ist, wie der Probabilismus in späterer Zeit den Jansenisten im Kampfe gegen die Jesuiten als

---

1) Vergl. *Augustin.* Serm. 47. de diversis.

2) Die in diesem Sinne aufgestellte These lautete: Si liber sit alicujus *junioris* et *moderni*, debet opinio censeri probabilis, dum non constet, rejectam esse a Sede Apostolica tanquam improbabilem.

Waffe gedient hat, um diese in den Augen der Welt moralisch zu Grunde zu richten. Die Jesuiten galten nämlich als Urheber und als die vorzüglichsten Vertreter dieses Systems: beides mit Unrecht. Der Probabilismus ist keineswegs aus dem Orden der Jesuiten hervorgegangen, sondern ein Dominicaner, Bartholomäus de Medina (Professor der Theologie in Salamanca), hat dieses System in die theologischen Schulen eingeführt (im Jahre 1572). Als die Jesuiten davon Gebrauch machten, war es, wie Vasquez, der erste Jesuit, der ihm huldigte, ausdrücklich bezeugt, schon von allen Schulen adoptirt worden. Es hatten sich ihm damals schon Bischöfe, Doctoren der Sorbonne, der niederländischen und spanischen Universitäten, Dominicaner, Minoriten und Theologen anderer Orden ergeben und bei casuistischen Entscheidungen davon Gebrauch gemacht. Auch verdient bemerkt zu werden, daß sich gerade unter den Jesuiten die ersten und gründlichsten Bekämpfer des Probabilismus erhoben: Rebellus [1]), Comitolus [2]), Andreas Blankus unter dem Namen Candidus Philaletes [3]), denen sich dann viele Andere anschlossen: Thyrsus Gonzalez, Elizalde, Reginald, Bellarmin, Antoine u. A.

§. 44.

Der Aequiprobabilismus.

Während der eigentliche oder strenge Probabilismus der Ansicht huldigt, daß man der minder sicheren und minder probablen Meinung folgen dürfe, wenn sie nur wahrhaft probabel sei, fordert dagegen der mildere oder der Aequiprobabilismus, daß die minder sichere Meinung ebenso probabel sei, als ihr Gegentheil. Der tüchtigste und namhafteste Vertreter des Aequiprobabilismus ist der heil. Liguori, der sich darüber in folgendem Sinne ausläßt. Treffen, sagt er, zwei Meinungen zusammen, von denen diejenige, welche dem Gesetze günstiger ist (die sicherere), auch die probablere ist, so ist es nicht erlaubt, der entgegengesetzten zu folgen, welche der Freiheit günstiger ist (der minder sicheren). Da wir nämlich verpflichtet sind, unser Handeln, so viel dieses möglich ist, mit der Wahrheit in Uebereinstimmung zu bringen, so sind wir auch, wofern sich eine völlige Gewißheit nicht erreichen läßt, verpflichtet, derjenigen Meinung zu folgen, welche uns als der Wahrheit näher stehend erscheint; dieses ist

---

1) Tom. I. de justitia edit. 1608.
2) Vergl. Lib. 2. respons. moral. qu. 18. n. 6. edit. 1609.
3) Vergl. Tract. de opinionum praxi. edit. 1649.

aber die probablere. Sind aber zwei zusammentreffende Meinungen, von denen die eine dem Gesetze, die andere der Freiheit günstiger ist, gleich probabel, so dürfen wir auch der letzteren folgen. Freilich dürfen wir ihr nicht deshalb folgen, weil sie probabel ist, denn zu einem erlaubten Handeln ist die bloße Probabilität (sola probabilitas) nicht hinreichend, vielmehr wird dazu eine moralische Gewißheit (certitudo moralis) über die Erlaubtheit oder Güte der Handlung erfordert. Wenn aber auch die weniger sichere, aber gleich probable Meinung nicht deshalb zur Leiterin der Handlung genommen werden darf, weil sie probabel ist, so flößt sie doch einen begründeten Zweifel darüber ein, ob ein Gesetz, welches die fragliche Handlung verbietet, überhaupt existire, oder ob ein solches Gesetz gehörig promulgirt sei, und aus diesem Grunde kann das fragliche Gesetz nicht für verpflichtend erkannt werden, indem ein ungewisses Gesetz keine gewisse Verpflichtung auferlegen kann [1]). Steht es aber fest, daß ein ungewisses Gesetz keine gewisse Verpflichtung auferlegen kann oder, was dasselbe ist, daß ein Gesetz nicht verpflichten kann, von welchem man keine hinreichende Kenntniß besitzt, so folgt nothwendig, daß, wo zwei gleich probable Meinungen zusammentreffen, es nicht pflichtmäßig sei, der sicheren Meinung zu folgen [2]).

Die ganze Argumentation des heil. Liguori fußt auf dem Satze: ein zweifelhaftes Gesetz verpflichtet nicht (lex dubia non obligat), oder dem gleichbedeutenden: ein ungewisses Gesetz kann keine gewisse Verpflichtung mit sich führen (lex incerta non potest certam inducere obligationem). Dieser Satz aber wird wieder weiter begründet durch das Axiom, daß im Zweifel der Besitzstand

---

1) Der heil. Liguori beruft sich für seine Ansicht auf angesehene Auctoritäten, besonders auf den heil. Thomas, der an verschiedenen Stellen sich über diese Materie verbreitet. So unter anderen 1. 2. qu. 90. art. 1. „Lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur, dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum.“ Hierauf heißt es weiter: „Lex imponitur aliis per modum regulae et mensurae, regula autem et mensura imponitur per hoc, quod applicatur his, quae regulantur et mensurantur. Unde ad hoc, quod lex virtutem obligandi obtineat (quod est proprium legis) oportet, quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc, quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc, quod lex habeat suam virtutem.“ An einer andern Stelle sagt er: „Nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti; opusc. de veritat.“ qu. 17. art. 3.

2) Theolog. Moral. Lib. I. Tractat. 1. de conscient. morale systema.

die Präsumtion für sich hat (in dubio melior est conditio possidentis); d. h. zweifele ich, ob ein Gesetz vorhanden, so kann, da die Freiheit, die durch das erst später hinzukommende Gesetz beschränkt wird, sich im Besitzstande befindet, dieses zweifelhafte Gesetz mich nicht verbinden; oder sprechen für die Erlaubtheit einer Handlung ebenso viele Gründe, als gegen sie sprechen, so bin ich zur Unterlassung der Handlung nicht verpflichtet [1]).

Mit dem letzteren Satze: in dubio melior est conditio possidentis steht und fällt mithin das ganze System der Aequiprobabilisten. Es fragt sich daher, ob dieser Satz Dasjenige beweise, was durch ihn bewiesen werden soll. In dieser Beziehung ist von den Gegnern hauptsächlich Folgendes bemerkt worden:

1. Der in Rede stehende Satz sei ein rein juridischer, gültig bei Entscheidung von Rechtsfällen, die lediglich der Beurtheilung der menschlichen Gewalt unterliegen, und hier erscheine er als eine Art Nothbehelf zur Schlichtung von Streitigkeiten, die sonst vielleicht ewig ungelös't bleiben würden [2]). Auf moralischem Gebiete aber und zur Entscheidung von Gewissensfällen könne derselbe nicht unbedingt als Richtschnur dienen. Manches könne rechtlich und doch nicht sittlich sein.

2. Aber selbst wenn dieser Grundsatz auf sittlichem Gebiete gültig wäre, so würde doch, sagt man, daraus nicht folgen, was von den Aequiprobabilisten zu Gunsten ihres Systems daraus gefolgert wird. Denn, was wohl zu bemerken sei, es handele sich ja hier keineswegs um die libertas facti, d. h. um das physische Vermögen, überhaupt etwas zu thun oder zu unterlassen, sondern es handele sich hier vielmehr um die libertas juris, d. h. um das Vermögen, etwas erlaubt zu thun und zu unterlassen. Zweifele ich daher, ob in Beziehung auf eine vorhabende Handlung ein Verbot bestehe, so sei ja gerade dieses zweifelhaft, ob es mir erlaubt sei, die fragliche Handlung zu begehen, d. h. ob ich im Besitze meiner Freiheit sei. Es enthalte somit der Satz, daß man, so lange die Existenz des Gesetzes nicht gewiß, im Besitze der Freiheit sei, nur eine petitio principii; man stelle etwas als Princip auf, was selbst erst des Beweises bedürfe. Trete der Fall ein, daß die Gründe für die Existenz eines Verbotes ebenso erheblich seien, als die Gründe gegen diese Existenz, so könne ich vernünftiger Weise nicht urtheilen, daß die Handlung nicht verboten sei, und daher sei ich dann auch nicht mehr

---

1) A. a. O.

2) Vasquez, Azor, Turrian u. A.

im Besitze der libertas juris. Es könne nämlich keinem Zweifel unterliegen, daß der Mensch nichts thun dürfe, wenn er nicht vorher zu einer vernünftigen Ueberzeugung gelangt sei, daß dieses ihm durch den göttlichen Willen gestattet oder befohlen sei; denn der göttliche Wille sei die Regel unseres Willens, die Regel sei aber früher als das Geregelte und ehe es mir mithin erlaubt sein könne, etwas zu thun, müsse mir dieses von Gott gestattet sein, oder ich müsse erst erkannt haben, daß Dasjenige, was ich zu thun im Begriffe stehe, dem göttlichen Willen gemäß, oder ihm wenigstens nicht widersprechend sei. Mit einem Worte, im Zweifel oder bei gleicher Probabilität für und gegen die Existenz eines Gesetzes, sei nicht meine Freiheit im Besitzstande, sondern im Besitzstande sei das allgemeine Gesetz der Unterwerfung meines Willens unter den Willen Gottes als meines höchsten Herrn und Gesetzgebers, und dieses Gesetz verpflichte mich, alles Dessen mich zu enthalten, wovon ich zweifele, ob es dem Willen Gottes entsprechend sei[1]).

So viel Schein aber auch diese Gründe haben mögen: so zeigen sie sich doch bei näherer Betrachtung wenig haltbar. Denn betreffend den ersten Punkt, daß der Satz: in dubio melior est conditio possidentis seine Gültigkeit nur habe bei Entscheidung von Rechtsstreitigkeiten, so genügt die Bemerkung, daß das Recht des Besitzstandes auch im canonischen Rechte anerkannt ist, und daß jedes Recht überhaupt auf einem sittlichen Boden wurzele; so daß die Ausübung desselben, als solche, auch sittlich nicht unerlaubt sein kann. Hinsichtlich des zweiten Punktes aber, daß nur die libertas facti, niemals die libertas juris, im Besitzstande sei, indem das ewige Gesetz vor der menschlichen Freiheit im Besitzstande sei: so ist wohl zu beachten, daß das ewige Gesetz für den Menschen erst Gesetz werde, wenn er zum Gebrauche seiner Vernunft gelangt, weil es ihm dann erst promulgirt wird. Und wenn es daher auch wahr ist, daß der Mensch im Allgemeinen stets bereit sein müsse, seinen Willen dem Willen Gottes zu unterwerfen, so braucht er doch seinen Willen dem Willen Gottes factisch erst zu unterwerfen, wenn ihm derselbe bekannt wird[2]). Ehe ihm derselbe bekannt geworden ist, kann er natürlich nicht Regel seiner Handlungen sein. Mithin ist mir auch erlaubt, alles Dasjenige zu thun, was mir weder durch ein göttliches, noch durch ein menschliches Gesetz verboten ist; und es ist mir dieses

1) Vergl. *Antoine,* Theolog. moral. tract. de conscient. p. 45.

2) *Thom.* 1. 2. qu. 19. art. 10. In particulari nescimus, quid Deus velit; et quantum ad hoc non tenemur conformare voluntatem nostram divinae voluntati.

zu thun so lange erlaubt, als ein solches Verbot nicht promulgirt ist. Denn eben Dasjenige ist erlaubt, was nicht verboten ist; und wenn ich Dasjenige, was nicht verboten ist, thue, handele ich ja auch dem Willen Gottes, nämlich dem gestattenden Willen Gottes, gemäß. Im Einzelnen zu erkennen, was mir Gott gestattet habe, ist nicht nothwendig; wenn ich weiß, was er mir nicht verboten hat, so weiß ich auch, was er mir gestattet hat. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, heben sich die Bedenken, die man gegen das System des heil. Liguori vorgebracht hat, von selbst. Auch darf nicht unbemerkt bleiben, daß der heil. Liguori den Aequiprobabilismus nur auf solche Fälle anwendet, wobei eine Gefährdung des eigenen Wohles, oder des Wohles des Mitmenschen durchaus nicht in Frage steht. Dies zu beweisen, sei uns verstattet, einzelne solcher Fälle, die er danach entscheidet, hier selbst namhaft zu machen.

Frage: Wenn ein Jüngling zweifelt, ob er das ein und zwanzigste Lebensjahr schon erreicht habe, ist er zur Beobachtung des Fastengebotes verpflichtet? Antw.: Nein. Warum nicht? Weil die Freiheit im Besitzstande ist, denn das Fastengebot verbindet erst vom ein und zwanzigsten Lebensjahre an; bis dahin war mithin die Freiheit des Jünglings durch jenes Gebot nicht beschränkt, sie ist im Besitzstande und es darf mithin im Zweifel zu ihren Gunsten entschieden werden.

Wenn aber Jemand zweifelt, ob er das sechszigste Jahr bereits zurückgelegt, ist dieser zum Fasten verpflichtet? Ja; weil bis dahin das Fastengebot im Besitzstande war, indem der Mensch bis zum sechszigsten Lebensjahre daran gebunden ist.

Desgleichen: Zweifle ich, ob die Mitternachtsstunde vom Freitag auf Samstag bereits vorüber; darf ich Fleisch essen? Antw.: Nein; weil hier nicht die Freiheit, sondern das Abstinenzgebot im Besitzstande ist. Zweifle ich aber, ob die Mitternachtsstunde vom Donnerstage zum Freitage bereits vorüber, dann darf ich noch Fleisch essen, weil ich durch den Donnerstag an das Abstinenzgebot nicht gebunden bin, bis dahin also die Freiheit im Besitzstande sich befindet.

Zweifle ich, ob ich ein Gelübde abgelegt, bin ich zur Erfüllung des fraglichen Gelübdes verpflichtet? Nein, weil die Freiheit im Besitzstande war. Zweifle ich aber, ob ich ein Gelübde, das ich abgelegt, bereits erfüllt habe, dann bin ich zur Erfüllung, rücks. zu wiederholter Erfüllung verpflichtet, weil bis dahin das Gesetz (denn das abgelegte Gelübde hat Gesetzeskraft) im Besitzstande war [1]).

1) Vergl. *Liguori,* Theolog. Moral. Lib. 1. Tract. 1. de consc. c. 2.

§. 45.

Tutiorismus.

Wie man einen strengen und milden Probabilismus unterscheidet, so unterscheidet man auch einen strengen und milden Tutiorismus. Der strenge Tutiorismus (Antiprobabilismus) verwirft alle Probabilität, behauptend, daß man selbst der probabelsten Meinung nicht folgen dürfe, wenn sie nicht zugleich die sichere sei. In dieser Form ist aber der Tutiorismus ein reiner Rigorismus und vom päpstlichen Stuhle verworfen worden. Papst Alexander VIII. censurirte nämlich folgende These: Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam [1]. Der milde Tutiorismus läßt zwar die opinio probabilissima als Leiterin menschlicher Handlungen zu, aber nicht die opinio probabilior, wenn diese nicht zugleich die opinio tutior ist.

Aber auch gegen den Tutiorismus in dieser milderen Form sprechen unwiderlegliche Gründe.

1. Zum erlaubten Handeln ist wohl eine moralische Gewißheit, aber nicht eine solche Gewißheit erforderlich, die jede auch noch so geringe Furcht der Wahrheit des Gegentheiles ausschließt, indem

---

n. 28 ff. Als einer der angesehensten Gegner trat gegen das System des heil. Liguori Patuzzius auf, theils in seiner Ethic. Christ. (T. I. p. 355 ff.), theils in einer besonderen Schrift, betitelt: La Causa del probabilismo richiamata all' esame da Monsig. Alfonso de Liguori etc. Auf die dadurch veranlaßte Apologie des heil. Liguori antwortete er mit einer neuen Schrift: Osservazioni teologiche sopra l'apologia dell' illustrissimo e reverendissimo M. D. Alfonso de Liguori etc. Patuzzius führt gegen den Satz, daß ein zweifelhaftes Gesetz nicht verbinde, weil ein nicht gehörig promulgirtes nicht verbinde, unter Anderm Folgendes an:

a. Damit ein Gesetz für gehörig promulgirt gelten könne, genüge schon eine probable Kenntniß desselben. Diese aber sei mit der opinio probabilis, quae fiat pro lege wirklich verbunden.

b. Etwas Anderes sei die promulgatio legis, und etwas Anderes die divulgatio legis. Die letztere sei nicht nothwendig, damit das Gesetz verbinde; nicht jeder einzelne Untergebene brauche Notiz vom Gesetze zu erlangen, um daran gebunden zu sein, es genüge, daß die promulgatio durch öffentliche und äußerliche Zeichen stattgefunden habe. Was das Naturgesetz betreffe, so habe dem heil. Thomas zufolge die Promulgation desselben stattgefunden dadurch, daß Gott es dem Menschen überhaupt als ein natürlich zu erkennendes eingedrückt habe. („Promulgatio legis naturae est ex hoc ipso, quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam." *Thom.* 1. 2. qu. 90. art. 4.)

1) Unter den von Alexander VIII. condemnirten Sätzen der dritte.

diese in vielen Fällen gar nicht erreichbar ist. Ein moralisch gewisses dictamen conscientiae kann ich mir aber aus der probableren Meinung wirklich bilden, sei es, daß diese zugleich die sicherere oder daß sie die weniger sichere ist. Mag es immerhin sein, daß auch die ihr entgegengesetzte Meinung Gründe für sich aufzuweisen hat, so werden doch diese Gründe durch die erheblicheren Gründe, welche der probableren Meinung zur Seite stehen, zu Boden gedrückt.

2. Auch im gemeinen und alltäglichen Leben, wie oft setzt man hier den sichereren Theil zurück und wählt den probableren, ohne bei irgend Jemanden auch nur im mindesten das Vorurtheil eines unvernünftigen Handelns zu erwecken. Wer möchte z. B. einen Wanderer tadeln, der, wenn er des rechten Weges nicht ganz sicher ist, jenen Weg einschlägt, der ihm wahrscheinlicher der rechte zu sein scheint? Und müßte man nicht hundert nützliche Unternehmungen unausgeführt lassen, wenn zu einem vernünftigen Handeln allemal volle Sicherheit erforderlich wäre [1])?

3. Endlich lassen sich Fälle denken, wo der Tutiorismus, ebenso wie der strenge Probabilismus, mit sich selbst in Widerspruch geräth. Der Tutiorist müßte z. B. dem Schuldner, dem es wahrscheinlich ist, seine Schuld schon gezahlt zu haben, zur Zahlung rücks. nochmaligen Zahlung anhalten, zugleich aber müßte er dem Gläubiger verbieten, die Zahlung anzunehmen, beides, weil es sicherer ist [2]).

Es muß daher der Satz des Antoninus festgehalten werden: „Viam tutiorem sequi, concilii est; non praecepti."

§. 46.

Probabiliorismus.

Darf man, wie wir gesehen haben, von zweien Meinungen, welche beide gleich wahrscheinlich sind, auch derjenigen folgen, welche die weniger sichere, so darf man um so viel mehr der wahrscheinlicheren Meinung folgen, wenn auch die entgegengesetzte sicherer ist. Denn wenn der Mensch keine absolute, das Gegentheil gänzlich ausschließende Gewißheit erreichen kann, so genügt zu einem erlaubten Handeln die moralische Gewißheit. Die probablere Meinung gewährt aber eine solche moralische Gewißheit, indem durch die erheblicheren Gründe, welche ihr zur Seite stehen, die Gründe, welche für die entgegengesetzte sprechen, aufgewogen werden [3]). Uebrigens

---

1) Vergl. Riegler, christl. Mor. I. Th. §. 110.

2) Stapf a. a. O. §. 74.

3) Der heil. Thomas vertheidigt dieselbe Lehre, wenn er sagt: „Suffi-

würde man sich durch die Verwerfung auch des Probabilliorismus mit der kirchlichen Praxis selbst in Widerspruch setzen. Denn mehrere Päpste (Alexander III., Honorius III., Cölestin III., Clemens II., Martin V. und Hadrian VI.) haben bei ihren Entscheidungen von diesem Systeme ebenfalls Gebrauch gemacht, indem sie in dem feierlichen Gelübde der Keuschheit, und die beiden letztgenannten (Martin V. und Hadrian VI.) sogar in matrimonio rato sed non consummato, Dispens ertheilten, ob ihnen gleich nicht unbekannt war, daß von sehr angesehenen Theologen dem päpstlichen Stuhle die facultas dispensandi in den genannten Fällen streitig gemacht worden und, was hier wohl zu bemerken ist, diese Ansicht von ihnen auch vorher nicht war für improbabel erklärt worden.

Doch versteht es sich von selbst, daß der sicherere Theil nicht aus bloßer Grille, Launenhaftigkeit u. dgl. dem probableren nachgesetzt werden darf, so wie auch nach einer päpstlichen Entscheidung, wo es sich um die Gültigkeit der Sacramente handelt, nur der sicherere Theil gewählt werden darf. (§. 42.)

Desgleichen ist es von der größten Wichtigkeit, daß man sich in seinem Urtheile darüber, was mehr oder weniger probabel sei, nur nicht von Lieblingsneigungen, von der Stimme seiner Begierlichkeit, seines verderbten Herzens oder von egoistischen Interessen irgend welcher Art bestimmen lasse. Wenn bei der Abwägung der Gründe und Gegengründe außer dem reinen und unbedingten Streben nach Wahrheit noch irgend ein anderer Einfluß obwaltend ist, so geht gleich von vornherein der ganzen Entscheidung das wichtigste Erforderniß ab.

Das zweifelhafte Gewissen (conscientia dubia).

§. 47.

Bleibt das Gewissen in Absicht auf Erlaubtheit oder Pflichtmäßigkeit einer vorhabenden Handlung gänzlich schwankend, so daß es sich ebenso wenig für als wider die Erlaubtheit, ebenso wenig für als wider die Pflichtmäßigkeit derselben entscheidet, so nennt man es zweifelhaft. Im strengen Sinne ist das zweifelhafte Gewissen gar kein Gewissen, denn das (actuelle) Gewissen besteht, wie wir oben gesehen, in einem dictamen oder judicium practicum, wogegen der Gewissenszweifel eben darin besteht, daß man sein Urtheil über die Güte oder Schlechtigkeit, über die Erlaubtheit oder

---

cit probabilis certitudo, quae ut in pluribus veritatem attingat, etsi in paucioribus a veritate deficiat." 2. 2. qu. 70. art. 2.

Unerlaubtheit einer Handlung gänzlich zurückhält; der Gewissenszweifel ist somit das gerade Gegentheil von dem, was man Gewissen nennt; er ist der gänzliche Mangel eines Gewissens.

Der Zweifel überhaupt hat entweder darin seinen Grund, daß auf der einen Seite so wenig Gründe sind, als auf der andern (der negative Zweifel), oder darin, daß die Gründe auf beiden Seiten gleich erheblich sind (der positive Zweifel). Der Zweifel der letzteren Art coincidirt mit der einfachen Probabilität, und hievon ist bereits oben gehandelt worden. Außerdem unterscheidet man noch den Zweifel über das Recht (dubium *juris*) und den Zweifel über das Factum (dubium *facti*). Zweifle ich nämlich, ob ein verpflichtendes Gesetz vorhanden, ob irgend eine Handlung gesetzlich erlaubt oder unerlaubt sei, so nennt man diesen Zweifel ein dubium *juris*. Dieser Zweifel theilt sich wieder ein in den speculativen (dubium speculativum) und in den praktischen Zweifel (dubium practicum). Zweifle ich nämlich, ob eine Handlung im Allgemeinen erlaubt oder unerlaubt sei, ob man z. B. im Falle der Noth lügen dürfe oder nicht, so nennt man diesen Zweifel einen speculativen; zweifle ich dagegen, ob eine Handlung nach allen ihren besonderen Umständen betrachtet und in einem vorliegenden Falle mir erlaubt oder unerlaubt sei, ob ich z. B. in diesem oder jenem Falle die Unwahrheit sagen dürfe, so ist dieser Zweifel ein praktischer. Der speculative Zweifel verhält sich somit zum praktischen, wie sich die allgemeine sittliche Erkenntniß zu dem daraus abgeleiteten Gewissensausspruche verhält. Ein Zweifel über das Factum (dubium facti) ist vorhanden, wenn sich der Zweifel nicht auf die Existenz eines Gesetzes, sondern auf die Erfüllung und Nichterfüllung eines Gesetzes bezieht. Zweifle ich z. B., ob ich ein Gelübde, das ich abgelegt habe, bereits erfüllt, ob ich eine contrahirte Schuld bereits abgetragen habe, ob diese oder jene Person, mit der ich eine Ehe eingehen will, mir verwandt ist, ob die Speisen, die man mir aufgesetzt, unter die Kategorie von Fleischspeisen gehören u. dgl., so ist ein solcher Zweifel ein dubium facti. Aus einem dubium facti entspringt aber nicht selten ein dubium juris; zweifle ich z. B., ob ich ein Gelübde abgelegt, so schließt sich hieran von selbst der Zweifel, ob ich zu dieser oder jener Leistung, von der ich zweifelhaft bin, ob ich sie gelobt, wirklich verpflichtet sei. Nach diesen vorläufigen Erläuterungen lassen sich in Absicht auf das zweifelhafte Gewissen folgende Regeln aufstellen:

1. Im praktischen Zweifel darüber, ob eine Handlung erlaubt sei, darf ich dieselbe nicht unternehmen. Unternehme ich sie dennoch,

so sündige ich und zwar hat die Sünde, die ich dann begehe, dieselbe Art und dieselbe Schwere, als die wirkliche Sünde, in Beziehung auf welche ich eben zweifelhaft bin, ob ich sie begehe, wenn ich die fragliche Handlung unternehme. Die hiefür sprechenden Gründe sind folgende.

a. Der Apostel sagt: Alles, was nicht aus dem Glauben ist, d. i. Alles, wovon ich nicht überzeugt bin, daß es erlaubt ist, ist Sünde [1]. Nun ist aber die Handlung, in Absicht auf deren Erlaubtheit ich zweifelhaft bin, nicht aus dem Glauben, mithin ist sie sündhaft.

b. Wer im praktischen Zweifel handelt, setzt sich wenigstens einer offenbaren Gefahr der Sünde aus; wer sich aber der Gefahr der Sünde aussetzt, sündigt, nach den Worten der heiligen Schrift: Qui amat periculum, in illo peribit [2], und zwar sündigt er eben so schwer, als schwer die Sünde ist, deren Gefahr er sich aussetzt.

c. Wer in einem zweifelhaften Gewissen handelt, will wenigstens indirect die Sünde, in Absicht auf welche er zweifelt, ob er sie begehen werde; denn wer in einem zweifelhaften Gewissen eine Handlung unternimmt, will diese Handlung, gleichviel ob sie eine Sünde sei oder nicht: was mit der pflichtmäßigen Ehrfurcht gegen Gott und dem pflichtmäßigen Hasse der Sünde offenbar nicht vereinbar ist.

Dasselbe, was von dem Zweifel an der Erlaubtheit einer Handlung gilt, gilt natürlich auch vom Zweifel an der Erlaubtheit einer Unterlassung, und so wenig ich daher eine Handlung unternehmen darf, von der ich zweifle, ob sie erlaubt sei, so wenig darf ich eine Handlung unterlassen, von der ich zweifle, ob sie pflichtmäßig sei.

2. Da ich, wie wir so eben gesehen, in einem praktischen Zweifel nicht handeln darf, so bleibt mir für diesen Fall nur die Wahl zwischen einem von beiden; entweder muß ich den Zweifel überwinden und das zweifelhafte Gewissen in ein entschiedenes Gewissen verwandeln oder ich muß den sichereren Theil wählen.

a. Ich muß, wenn dieses möglich, den Zweifel überwinden; der Gewissenszweifel läßt sich aber überwinden durch eigenes mit Gebet verbundenes Nachdenken, durch genaue Erwägung der Umstände, durch den Hinblick auf das Benehmen anerkannt gottesfürchtiger Menschen, oft auch durch Zurathეziehen einer fremden Auctorität, des Seelsorgers, Gewissensfreundes, Beichtvaters, Arztes. Ich zweifle z. B., ob eine Flüssigkeit wirkliches Wasser und somit die

1) Röm. 14, 23.
2) Eccles. 3, 14.

rechte Materie der heiligen Taufe sei; es ist aber keine zur Hand, die der Anforderung an die Materie dieses Sacramentes sicherer entspricht und es ist Gefahr im Verzuge: ich werde dann durch eigenes Nachdenken jenen speculativen Zweifel leicht beseitigen und mir das moralische gewisse dictamen conscientiae bilden, daß ich im vorliegenden Falle jene zweifelhafte Materie anwenden dürfe, ja anwenden müsse. Oder ich zweifle, ob meine körperliche Schwächlichkeit der Art ist, daß sie mich von der Beobachtung des Fastengebotes entbinde; das Urtheil des Arztes wird diesen Zweifel heben und ich werde mir auf den Grund dieses fremden, mich sicherstellenden Urtheiles eine eigene Ueberzeugung bilden, wonach ich dann mit gutem Gewissen handeln darf.

b. Gelingt es mir aber nicht, das zweifelhafte Gewissen in ein entschiedenes zu verwandeln, so muß ich nach dem Grundsatze: in dubiis pars tutior eligenda est, nothwendig den sichereren Theil wählen; d. h. bin ich im praktischen Zweifel darüber, ob eine Handlung verboten ist, so muß ich dieselbe unterlassen, zweifle ich aber, ob sie geboten, so muß ich dieselbe vollbringen. Dieser Grundsatz fließt nach dem unter 1. Gesagten aus der Natur der Sache selbst und stets hat man ihn auch in der Kirche anerkannt und festgehalten. Er findet sich schon bei den ältesten Kirchenlehrern ausgesprochen [1]) und von den berühmtesten Auctoritäten (Alexander von Hales [2]), Thomas [3]), Duns Scotus [4]) u. A.) ist er vertreten worden.

Freilich kann es auch Fälle geben, wo es schwer zu entscheiden ist, auf welcher Seite der sicherere Theil sei. Denken wir uns z. B. einen Taglöhner, der, unter Akatholiken wohnend, zweifelte, ob ein Tag ein gebotener Feiertag sei oder nicht; ist's ein Feiertag, so dürfte er nicht arbeiten, im entgegengesetzten Falle aber wäre er es

---

1) Vergl. *Morin.* l. 1. de poenit. c. 5. n. 10.

2) Summ. P. II. qu. 112: Qui dubitat de aliquo contractu, utrum sit simoniacus nec ne, eo quod quidam doctores dicunt esse simoniacum, eo quod quidam negant ... ei abstinendum est ab hoc contractu, ne se committat discrimini.

3) An mehreren Stellen vergl. Quod. 8. art. 13. q. art. 15. suppl. qu. 6. art. 4.

4) Multa in actibus humanis sunt dubia, utrum sint peccata mortalia etiam suppositis omnibus doctrinis doctorum et expositorum. Tamen non est dubia via salutis; quia a talibus tanquam periculosis debet homo sibi cavere et se custodire ne, dum exponit se periculo, incidat in peccatum; vergl. qu. 2. prol. in fin.

sich selbst und seinen Angehörigen schuldig, daß er arbeitet. Welcher von beiden Theilen ist hier der sicherere? In solchen Fällen sündige ich nicht, welchen Theil ich auch immer erwähle, wenn ich mich bei meiner Wahl nur nicht von Pflichtscheue leiten lasse, sondern redlich und rein nach bestem Wissen und Gewissen wähle.

Fortsetzung.

§. 48.

Das sogenannte perplexe Gewissen (conscientia perplexa).

Eine besondere Art des zweifelhaften Gewissens ist das sogenannte perplexe Gewissen, d. h. derjenige Gewissenszustand, wo der Mensch sich gleichsam zwischen zwei zu gleicher Zeit nicht zu erfüllende Pflichten in die Mitte gestellt sieht, dergestalt, daß er die eine Pflicht zu verletzen glaubt, wenn er die andere erfülle und mithin zu sündigen fürchtet, was er auch wählen möge. Es liegt in der Natur der Sache selbst, daß der Mensch auf ein Mehreres, was sich gegenseitig ausschließt, zugleich nicht verpflichtet sein kann, mit anderen Worten, daß eine Collision der Pflichten im Grunde gar nicht stattfinden kann; denn, wie wir gesehen, sind in letzter Instanz alle Pflichten im Willen Gottes begründet, der Wille Gottes aber kann sich selbst niemals widersprechen. Die Pflichtencollision ist mithin nur Schein, entspringend aus der Befangenheit und Beschränktheit des menschlichen Geistes, der sich vorspiegelt, auf Mehreres, das sich ausschließt, zugleich verpflichtet zu sein, da er es doch nicht ist.

Da aber der Mensch nicht immer Schärfe des Geistes genug besitzt, von diesem Scheine sich loszuwinden, so hat man allgemeine Regeln aufgestellt, nach denen solche Collisionsfälle zu entscheiden sind (vergl. §. 31.).

Kann ich es auch mit bestem Bemühen zu keinem entschiedenen Urtheile bringen, welche von zweien oder mehreren zusammentreffenden Pflichten ich auszuwählen habe, so genügt die größere Wahrscheinlichkeit; und sollte auch diese nicht zu gewinnen sein, so darf ich beliebig wählen, und selbst wenn ich mich in meiner Wahl wirklich vergreifen würde, würde ich nicht sündigen: Gott sieht dann auf den Willen und nicht auf die That. „Quis enim," sagt der heil. Augustinus, „peccat in eo, quod nullo modo caveri potest" [1]).

1) Vergl. de lib. arbitr. l. 3. c. 18.

Das sich mehr oder weniger vernehmlich machende Gewissen.

§. 49.

Das Gewissen ist die nächste Regel unserer Handlungen; um aber unser Handeln regeln zu können, muß es sich wirklich vernehmlich machen; und dies ist die dritte Forderung, die an das Gewissen gestellt werden muß.

Das Gewissen aber, das sich in den einzelnen Fällen, wo man handeln soll oder will, wirklich vernehmlich macht, nennt man ein wachsames Gewissen; dasjenige, das sich selbst bei Handlungen von einer scheinbar untergeordneten sittlichen Bedeutung vernehmlich macht, nennt man ein zartes Gewissen; und insofern der Mensch den Aussprüchen seines wachsamen oder zarten Gewissens pünktlich folgt, nennt man ihn gewissenhaft, was das höchste Lob ist, das man ihm beilegen kann.

Die Gegensätze sind das schlafende, das eingeschläferte, das betäubte, das abgestumpfte, das rohe Gewissen.

Wer den Aussprüchen seines Gewissens nicht folgt, wer die Stimme seines Gewissens durch die Gewohnheit der Sünde und durch die Sophistik der Leidenschaften seines verderbten Herzens erst eingeschläfert, und dann ganz betäubt und abgestumpft hat, nennt man gewissenlos, der höchste und einzige Tadel, der einen Menschen treffen kann.

Der Heiland bezeichnet das Gewissen als das Auge, als das innere Licht des Menschen [1]).

Wenn nun, sagt er, dein Auge klar ist, so wird dein ganzer Körper erleuchtet sein; wenn aber das Licht, das in dir ist, Finsterniß ist, so wird auch dein ganzer Körper finster sein. Wenn unser Gewissen, will er sagen, wie ein hellleuchtendes Licht, alle unsere Handlungen leitet, so werden auch alle unsere Handlungen lichtvoll, oder, wie der Apostel sich ausdrückt, sie werden alle Früchte des Lichtes [2]) sein; Alles, was wir dann thun, ist gut und löblich. Im Gegentheil aber, wenn das Gewissen, das die Fackel und das Licht unserer Seele ist, sich verdunkelt durch die Finsternisse unsers Herzens, wenn diese Stimme Gottes, übertäubt durch die gottwiderstrebende Stimme unserer Leidenschaften, nicht mehr spricht; dann werden auch

---

1) Luc. 11, 34 ff. Vergl. auch Hieronym. in cap. 1. Ezechiel., wo er von der scintilla conscientiae spricht; ebenso nennt Ambrosius lib. 2. de Abrah. cap. 4. das Gewissen: fulgor sapientiae.

2) Ephes. 5, 9.

alle unsere Handlungen Werke der Finsterniß, Werke der Ungerechtigkeit sein.

Es versteht sich demnach von selbst, daß der Mensch verpflichtet ist, sein Gewissen möglichst auszubilden und es stets wach zu erhalten. Das sicherste Mittel hiezu aber ist weniger das bloße Wissen der Sittenregeln, als stete Achtung gegen die Aussprüche des Gewissens und die fortgesetzte Treue in ihrer Befolgung [1]).

II. Das nachfolgende Gewissen (consc. consequens).

§. 50.

Das Gewissen ist die nächste und unmittelbare Regel unsers Handelns, indem es die allgemeine Regel des göttlichen Gesetzes auf die besonderen Fälle, wo wir handeln sollen oder gehandelt haben, anwendet und unsern Willen an jene allgemeine Regel bindet. Während es nun vor der Handlung unsern Willen in der Weise an das göttliche Gesetz bindet, daß es uns dessen Heilighaltung entweder anbefiehlt oder anräth, bindet es ihn nach der Handlung dadurch an das göttliche Gesetz, daß es die Handlung nach Maßgabe dieses göttlichen Gesetzes billigt oder mißbilligt, belohnt oder bestraft. Bei dem nachfolgenden Gewissen kommen übrigens dieselben Anforderungen in Betracht, wie bei dem vorhergehenden. Auch das nachfolgende Gewissen soll sich erstlich vernehmlich machen, es soll sich auf eine richtige und es soll sich auf eine entschiedene Weise vernehmlich machen. Das über diese Anforderungen beim vorhergehenden Gewissen Gesagte gilt somit mutatis mutandis auch vom nachfolgenden, und beschränken wir uns hier nur noch auf einige wenige Bemerkungen.

1. Das nachfolgende Gewissen ist Ankläger, Vertheidiger, Zeuge und Richter zugleich, und es bildet somit eine Art Gerichtshof, forum conscientiae genannt. In der heiligen Schrift wie bei den Vätern finden wir alle diese verschiedenen Functionen des Gewissens aufge-

---

1) In dieser Beziehung bemerkt der heil. Bernard (cap. 21. de interiori domo): „Multi quaerunt scientiam, pauci conscientiam, si vero tanto studio quaereretur conscientia, quanto quaeritur vana scientia, et citius apprehenderetur, et utilius retineretur;" und ein übrigens unbekannter Ordensgeneral ermunterte seine Untergebenen, eifriger das Gewissen als die Wissenschaft zu studiren, mit den Worten: „Majores nostri studuerunt conscientiae, nunc vero verbum istud videtur una syllaba abbreviatum et remanet sola scientia, verendum est deinceps ne et una syllaba omittatur et tunc quidem restabunt nisi sola entia."

führt, an der einen Stelle vorzugsweise diese, an der andern jene. Der Apostel z. B. spricht von einem testimonium conscientiae; so wie von den „sich einander anklagenden und vertheidigenden inneren Gedanken[1];" die heiligen Väter bedienen sich ähnlicher Ausdrücke[2].

2. Ist das nachfolgende Gewissen ein richtiges, so billigt und belohnt es die gute Handlung mit seinem Beifall, und mißbilligt und straft die böse Handlung mit der Strafe der Verdammung. Daher theilt man das nachfolgende Gewissen wieder ein in das rechtfertigende oder gute Gewissen (conscientia bene facti) und in das verdammende oder böse Gewissen (conscientia male facti); das eine wie das andere findet sich in der heiligen Schrift, wie bei den Vätern öfters erwähnt[3].

3. Für eine gute Handlung gibt es hier auf Erden keinen schönern Lohn, als das überaus süße Gefühl des guten Gewissens, und für eine böse Handlung keine empfindlichere Strafe, als „jenen Wurm, der nie stirbt," oder als die sogenannten Gewissensbisse (remorsus conscientiae). „Nulla poena," sagt der heil. Bernard, „est gravior mala conscientia, omnium siquidem delictorum ipsa est testis, ipsa judex, ipsa est tortor, ipsa cavet, ipsa accusat, ipsa judicat, ipsa condemnat[4]." Jenes Lob wird durch den Tadel der ganzen Welt nicht aufgewogen, und diese Gewissensbisse nicht durch das Lob der ganzen Welt. Von der Macht des

---

1) Vergl. Röm. 2, 15.: Testimonium reddente illis conscientia ipsorum et inter se invicem cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus; ebenso 2 Corinth. 1, 12.: Nam gloria nostra haec est: testimonium conscientiae nostrae.

2) Vergl. *Augustin.* contra Manich. l. 1.: Senti de Augustino, quod lubet, dummodo eum conscientia sua non accuset. *Origenes* l. 2. in cap. 2 ad Roman.: Haec enim et alibi dicitur, quia reprehendat, non reprehendatur et judicet hominem, non ipsa judicetur.

Bernardus in seiner Schrift de medit. cap. 3.: Peccata mea celare non valeo, quia quocunque vado, conscientia mea mecum est, secum portans, quidquid in ea reposui, sive bonum, sive malum; si male facio, adest illa, si autem bene facere videor et inde extollor, sic in domo propria habeo *accusatorem, testem, judicem,* quin imo *tortorem;* malum enim non tantum reprehendit, sed et exercet vindictam, pungens continuo suo remorsu.

3) Vergl. die eben angeführten Stellen.

4) An einer andern Stelle sagt er ebenso schön: At nullus de tanta numerositate spectantium molestior oculo tuo cujusque. Non est aspectus sive in coelo, sive in terra, quem tenebrosa conscientia suffugere magis velit, minus possit (lib. 5. de consideratione).

unerbittlich strafenden Gewissens weis't die heilige Schrift mehrere sehr beherzigenswerthe Beispiele auf an Adam[1]), Kain[2]), David[3]), Herodes[4]), Judas[5]), Felix[6]) u. A.

4. Oft tritt der Fall ein, daß das Gewissen diejenige Handlung, die es als vorhergehendes gutgeheißen hat, als nachfolgendes verwirft, oder daß das Gewissen, welches in Absicht auf eine und dieselbe Handlung vor derselben ein unrichtiges war, nach derselben sich als ein richtiges äußert. Der Grund liegt darin, daß die verderbte Phantasie vor der unerlaubten Handlung diese mit verführerischem Reize umgab, und dadurch das Urtheil des Gewissens irreleitete, sobald aber die Handlung geschehen, ist auch jener Reiz dahin und es zeigt sich das Böse in seiner wahren, nackten und scheußlichen Gestalt, oder vielmehr wie ein grausamer Geier hängt es sich an's Herz des Sünders und zerfleischt es durch die empfindlichsten Bisse.

5. Wie das vorhergehende Gewissen läßt auch das nachfolgende seine Stimme bald mehr, bald weniger deutlich vernehmen. Der schlimmste moralische Zustand ist, wenn es bei bösen Handlungen gänzlich schweigt (das abgestumpfte Gewissen); ihn bezeichnen die heiligen Väter als die härteste Strafe, womit Gott den Menschen für seine Vergehungen auf Erden heimsucht. Unter anderen unterscheidet der heil. Bernardus vier Arten des nachfolgenden Gewissens: ein gutes und ruhiges; ein gutes, aber unruhiges; ein böses und unruhiges; ein böses, aber ruhiges. Das gute und ruhige, sagt er, ist ein Vorgeschmack des Himmels, das gute, aber unruhige ist eine Art Fegfeuer in diesem Leben, dessen sich Gott oft bedient, um die gerechten Seelen zu prüfen; das böse und unruhige ist eine Art Hölle; aber noch schlimmer als diese Hölle ist die vierte Art, das böse und dabei doch ruhige Gewissen. So lange das Gewissen den Sünder noch quält und foltert, hat Gott ihn noch nicht verlassen, seine Gnade wirkt noch auf ihn, seine Barmherzigkeit ist noch nicht erschöpft; aber der Friede eines bösen Gewissens ist in der Ordnung der göttlichen Gerichte nicht nur eine Strafe des Sünders, sondern die furchtbarste Rache, die Gott an ihm übt, und gleichsam ein Anfang seiner ewigen Verwerfung. In diesem Sinne ist eine jede Abnahme der Scham vor sich selbst über

1) 1 Mos. 3, 7 ff.
2) 1 Mos. 4, 13.
3) Ps. 51.
4) Matth. 14, 2.
5) Matth. 27, 3 ff.
6) Apst. 24, 25.

die vollbrachte Sünde, eine jede Minderung der Selbstanklage nach der Sünde ein weiterer Schritt auf dem Wege des Verderbens; und die völlige Schamlosigkeit bei der Sünde und nach der Sünde bezeichnet die tiefste Stufe moralischer Versunkenheit.

Doch kann auch das eingeschläferte Gewissen jeden Augenblick wieder aufgeweckt werden, namentlich ist dieses oft der Fall im Anblicke des Todes und des nahenden göttlichen Gerichtes; aber freilich erwacht es dann auch oft nur, um den Sünder in den Abgrund der Verzweiflung zu stürzen.

B. Die Freiheit.

Uebergang.

Das Gewissen bindet den Menschen an das erkannte göttliche Gesetz und fordert in den betreffenden Fällen dieses Gesetzes Vollziehung. Das Vermögen, dieser Forderung wirklich nachzukommen, besitzen wir in der Freiheit, wodurch wir mit Hülfe der göttlichen Gnade das göttliche Gesetz zu erfüllen vermögen [1]). Da dieses Wort aber so unendlich vieldeutig ist, und in so sehr verschiedenem Sinne gebraucht wird, ist vor Allem festzustellen, in welchem Sinne es hier zu verstehen sei, oder in welchem Sinne der Mensch frei sein müsse, um als ein moralisches, moralischer Handlungen fähiges Wesen zu erscheinen. Wir handeln daher zuerst über den Begriff der Freiheit.

§. 51.

Begriff der Freiheit.

1. Freiheit (libertas voluntatis) wird nicht selten gleichbedeutend gebraucht mit Wille (voluntas), so wie das Product der ersteren das „Freiwillige" (liberum), mit dem Product des letzteren, dem „Willigen" (voluntarium). Der Wille (voluntas) aber ist das Vermögen, irgend etwas mit Bewußtsein zu begehren oder zu erstreben (potentia volendi et nolendi ex praevia cognitione spirituali), oder kürzer, das Vermögen des bewußten Begehrens (appetitus rationalis) [2]); und unter dem „Willigen" (voluntarium) ver-

---

1) Die Lehre, daß wir nur mit Hülfe der übernatürlichen Gnade das übernatürliche Gesetz Gottes zu erfüllen vermögen, und daß uns Gott um Christi willen die erforderliche übernatürliche Gnade auch wirklich verleihe, wird, als in's Gebiet der Dogmatik gehörend, hier nicht weiter behandelt.

2) *Thom.* 1. 2. qu. 6.

steht man Dasjenige, was vom Willen, als seiner Ursache, ausgeht (voluntarium est id, quod fit vel omittitur a voluntate). Ich kann etwas mit Bewußtsein begehren, und es doch zugleich nothwendig begehren. Wir begehren z. B. alle glücklich zu sein, wir begehren dieses ohne allen Zwang, wir können aber nicht auch das Gegentheil begehren, sondern nothwendig begehren wir, glücklich zu sein [1]). Mit dem Willen besteht mithin noch die Nothwendigkeit, oder deutlicher, das bloße Wollen schließt wohl den äußeren Zwang (coactio), aber noch nicht die innere Nothwendigkeit (necessitas) zu wollen aus [2]).

2. Wendet man das Wort Freiheit in dem eben gedachten Sinne an, so wird die Realität dieses Begriffes von Niemanden in Frage gestellt; Niemand zweifelt, daß er mit Erkenntniß etwas begehren, daß er etwas erstreben könne, ohne von Außen dazu genöthigt zu sein. Aber dieses ist nicht die Freiheit, die wir suchen; besäße der Mensch die Freiheit bloß in diesem Sinne, so wäre er noch kein moralisches oder zurechnungsfähiges Wesen, er könnte nicht verdienen oder mißverdienen. Um verdienen oder mißverdienen zu können, muß er in seinen Handlungen nicht bloß frei sein vom äußeren Zwange (libertas a coactione, libertas spontaneitatis, libertas voluntarietatis), sondern er muß auch frei sein von der Nöthigung (libertas a necessitate), und er muß ganz aus freier Wahl in seinem Handeln sich bestimmen können.

a. Der Mensch, sagen wir, muß in seinem Handeln frei sein von der Nöthigung, und dieses ist die negative Seite des Begriffes der Freiheit, die dem Menschen als einem moralischen Wesen eigen sein muß. Zur genaueren Bestimmung dieses negativen Begriffs der Freiheit ist zu ermitteln, was hier unter Nöthigung (necessitas) zu verstehen sei. Die Nöthigung ist nach dem Ausdrucke der älteren Theologen die Determination zu Einem (determinatio ad unum); diese Determination kann aber zweifach sein; sie kann wider Willen (determinatio violenta) und mit Willen (determinatio non violenta) des handelnden Subjectes stattfinden. Die erstere wird auch Zwang (coactio) schlechthin, die letztere wird Nöthigung schlechthin oder willige Nöthigung (necessitas simplex, necessitas voluntaria) genannt. Der Zwang ist als mit der Freiheit unvereinbar schon oben

---

1) Vergl. *Thom.* 1. 2. qu. 14. art. 6.: „Solum perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali aut alicujus defectus et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult nec potest velle non esse beatus aut esse miser."

2) *Thom.* 1. qu. 82. art. 1.

ausgeschlossen worden, und kann daher hier nicht mehr in Frage kommen. Die einfache Nöthigung aber kann wieder doppelter Art sein, eine innere und eine äußere, je nachdem sie auf einem inneren oder auf einem äußeren Grunde beruht. Die innere Nöthigung wird wieder eingetheilt in die vorhergehende (necessitas intrinseca antecedens) und in die nachfolgende (necessitas intrinseca consequens). Die vorhergehende innere Nöthigung ist diejenige, welche der freien Willenswahl vorangeht und von ihr gänzlich unabhängig ist; die nachfolgende ist diejenige, welche durch freie Willenswahl selbst herbeigeführt worden ist; sie ist z. B. eigen den Seligen im Himmel in Absicht auf die Liebe Gottes, und den Verdammten in der Hölle in Absicht auf den Haß Gottes. Die Liebe Gottes ist bei jenen eine Nothwendigkeit, sie haben sich aber diese Nothwendigkeit durch freie Willenswahl selbst verdient; diesen ist der Haß Gottes eine Nothwendigkeit, und sie haben diese Nothwendigkeit gleichfalls durch freie Willenswahl herbeigeführt; der Wille der Seligen ist befestigt im Guten, das sie aber frei gewählt hatten (voluntas confirmata in bono); der Wille der Verdammten ist befestigt im Bösen, das sie ebenfalls frei gewählt hatten (voluntas confirmata in malo). Mehr oder weniger kann sich jedoch jene nachfolgende Nothwendigkeit auch schon in diesem Leben finden, je nachdem sich der Wille im Guten oder im Bösen mehr oder weniger festgesetzt hat. Die Freiheit, um die es sich uns hier handelt, ist nicht nur die Freiheit von der einfachen äußeren Nöthigung, sondern auch die Freiheit von der einfachen inneren und vorhergehenden Nöthigung; sie wird auch freie Willkühr schlechthin (liberum arbitrium), oder die Freiheit der Indifferenz (libertas indifferentiae) [1]) genannt.

1) Die Schule unterscheidet eine dreifache Indifferenz: eine indifferentia activa, eine indifferentia passiva und eine indifferentia propensionis. Die indifferentia activa ist das Vermögen, sich durch Wahl zu einer von zwei oder mehreren Handlungen, die sich einander entgegengesetzt sind, zu bestimmen; die indifferentia passiva ist die Fähigkeit, etwas, was man noch nicht besitzt, in sich aufzunehmen oder von sich abzuweisen; sie ist wieder eine rein passive, d. i. die Fähigkeit, nicht durch eigene Selbstbestimmung, sondern mit Nothwendigkeit etwas in sich aufzunehmen oder von sich abzuweisen; und eine nicht rein passive, d. i. die Fähigkeit, durch eigene Selbstbestimmung etwas in sich aufzunehmen oder von sich abzuweisen; so ist z. B. der Mensch, welcher Gott noch nicht liebt und noch nicht haßt, indifferent in Absicht auf die Liebe und den Haß Gottes, weil er die eine und den anderen durch freie Selbstbestimmung in sich aufnehmen kann. Die nicht rein passive Indifferenz ist mithin die indifferentia activa und passiva zugleich. Die indifferentia propensionis endlich ist die Gleichheit der Neigung zu mehreren Dingen (aequilibrium voluntatis non magis

b, Der Mensch muß ferner, haben wir gesagt, in seinem Handeln sich selbst aus freier Wahl bestimmen können, und dieses ist die positive Seite des Begriffes der Freiheit, die dem Menschen als einem moralischen Wesen eigen sein muß; oder im positiven Sinne des Wortes ist die Freiheit das Vermögen zu wählen, das eigentliche Wahlvermögen (vis electiva, potentia eligendi). Wählen, auswählen aber heißt: aus zweien oder mehreren Dingen, die einander entgegengesetzt sind, oder doch zu gleicher Zeit mit einander nicht vereinigt werden können, eins ergreifen, annehmen oder setzen, und das andere oder die anderen von sich weisen. Daher kann man die Freiheit im positiven Sinne auch definiren als das Vermögen, aus eigener Wahl sich selbst zu bestimmen zu einem von zweien oder von mehreren Dingen, die einander entgegengesetzt sind, oder doch miteinander zugleich nicht vereinigt werden können (potentia se determinandi per electionem ad unum ex oppositis, seu incompossibilibus). Eine genauere Bestimmung bedarf nur noch das Wort Vermögen. Das Vermögen, aus eigener Wahl sich selbst zu bestimmen, muß nämlich ein ungehindertes sein, oder es darf ihm wenigstens kein Hinderniß entgegenstehen, welches zu entfernen nicht in unserer Macht stände; denn wozu nützt mir das bloße Vermögen zu handeln, wenn es nicht in meiner Macht steht, dieses Vermögen auch anzuwenden, wenn seiner Anwendung unbesiegliche Hindernisse entgegenstehen. Der Gefesselte hat z. B. auch das Vermögen zu laufen, und der im finsteren Kerker Schmachtende hat das Vermögen zu sehen, aber dieses Vermögen zu laufen und zu sehen ist, so lange seinem Gebrauche solche Hindernisse entgegenstehen, so gut wie kein Vermögen. Nimmt man zur Beseitigung jeder Mißdeutung die Bestimmung, daß das Vermögen zu wählen ein ungehindertes sein müsse, noch in die Definition von Freiheit auf, so wird sie vollständig also lauten: Die Freiheit ist das ungehinderte oder doch durch kein unbesiegliches Hinderniß gebundene Vermögen, sich selbst aus eigener Wahl zu bestimmen zu einem von zwei oder mehreren Dingen, die sich einander entgegengesetzt sind oder doch zu gleicher Zeit mit einander nicht vereinigt werden können (libertas est potentia *completa* et *expedita* se determinandi per electionem ad unum ex oppositis seu incompossibilibus).

---

in unam partem, quam in aliam propendentis); so, wenn Jemand sich nicht mehr hinneigt zum Hasse als zur Liebe, und umgekehrt nicht mehr zur Liebe als zum Hasse. Diese indifferentia propensionis gehört nicht wesentlich zur Freiheit.

Die einander entgegengesetzten oder doch zugleich miteinander nicht zu vereinigenden Dinge oder Handlungen, zwischen denen der freie Wille wählt, können einander entgegengesetzt sein entweder contradictorisch (Lieben und Nicht-Lieben) oder conträr (Lieben und Hassen), oder sie können innerhalb derselben sittlichen Sphäre liegen, und nur der Art nach von einander verschieden sein (Studium und Gebet). Das Vermögen, aus eigener Wahl sich zu einem von zweien Dingen zu bestimmen, die einander contradictorisch entgegengesetzt sind, wird libertas exercitii oder libertas contradictionis; das Vermögen, aus eigener Wahl sich zu einem von zweien Dingen zu bestimmen, die einander conträr entgegengesetzt sind, wird libertas contrarietatis, und das Vermögen endlich, sich aus eigener Wahl zu einem von zweien oder mehreren Dingen zu bestimmen, die nur der Art nach von einander verschieden sind, wird libertas specificationis genannt.

Nimmt man in die Definition der Freiheit zugleich die nähere Bezeichnung dieser möglichen verschiedenartigen Objecte auf, zwischen denen ihr die Wahl gelassen ist, so kann man sagen: die Freiheit ist das ungehinderte oder doch durch kein unbesiegliches Hinderniß gebundene Vermögen, sich selbst aus eigener Wahl zu bestimmen zu einem von zwei oder mehreren einander entgegengesetzten oder doch nicht zugleich miteinander zu vereinigenden Dingen, die sich entweder contradictorisch, oder conträr entgegengesetzt, oder der Art nach von einander verschieden sind. Kommt mir die Freiheit in diesem Sinne zu, dann, und nur dann kann ich sagen, ich sei der Herr meiner Handlungen, und nur in diesem Sinne verstanden kann die Freiheit mit dem heil. Thomas facultas actuum suorum domina genannt werden.

§. 52.

Fortsetzung.

Halten wir die aufgestellte Begriffsbestimmung von Freiheit noch einen Augenblick fest, um jene unberechtigten oder unwesentlichen Bestimmungen auszuschließen, wodurch der wahre Begriff der Freiheit entweder über Gebühr verengert, oder über Gebühr erweitert worden ist.

a. Das Vermögen zu sündigen (potentia peccandi) ist allerdings mit der Freiheit des Menschen verbunden, so lange dieser sich im Stande der Prüfung befindet, aber es gehört nicht zum Wesen der Freiheit, es ist keine Vollkommenheit, sondern ein

bloßer Mangel der Freiheit; ist dieser Mangel aufgehoben, so wird deshalb noch nicht das Wesen der Freiheit selbst aufgehoben. Gott besitzt das ganze Wesen der Freiheit, und doch ist es ihm unmöglich, zu sündigen. Auch die heiligen Väter sind weit davon entfernt, die potentia peccandi als ein wesentliches Merkmal der Freiheit zu betrachten; im Gegentheile lehren sie, daß die Freiheit erst dann vollkommen sein werde, wenn jene potentia peccandi nicht mehr bestehen wird. „Was wird freier sein," sagt Augustinus, „als der freie Wille, wann er nicht mehr der Sünde dienen wird; diese Freiheit ist dem Menschen als künftige Belohnung ausgesetzt, wie sie den heiligen Engeln schon jetzt zu Theil geworden ist." „Die erste Freiheit des Willens," fährt er gleich darauf fort, „bestand darin, auch nicht sündigen zu können (posse non peccare); die letzte Freiheit wird viel größer sein, sie wird die Unvermögenheit zu sündigen (non posse peccare) sein [1])." Bezeichnen aber die Väter das liberum arbitrium mitunter als indifferentia activa ad bonum vel malum, so nehmen sie nicht so sehr Rücksicht auf das, was der Freiheit wesentlich ist, als vielmehr auf den gegenwärtigen vorübergehenden, accidentellen Zustand derselben.

b. Auch gehört nicht zum Wesen der Freiheit die sogenannte Indifferenz der Neigung (indifferentia propensionis), welche darin besteht, daß der Wille sich nicht mehr zu der einen Seite (zum Bösen), als zu der anderen (zum Guten) und umgekehrt hinneigt. Wäre diese Indifferenz der Neigung ein wesentliches Merkmal der Freiheit, so wäre weder der Mensch im Urzustande in ihrem Besitze gewesen, noch wäre es der gefallene Mensch; jener nicht, weil er mehr zum Guten als zum Bösen neigte, dieser nicht, weil er mehr zum Bösen als zum Guten neigt.

Wesentlich ist der Freiheit nur das Vermögen zu handeln und nicht zu handeln im oben angegebenen Sinne. Man wird aber nicht behaupten wollen, daß der Mensch nicht auch gegen seine Neigung handeln könne.

c. Endlich gehört auch nicht zum Wesen der Freiheit das Vermögen, seinen Entschluß zu ändern. Denn Gott kommt das ganze Wesen der Freiheit zu, und doch kann er als der absolut Unveränderliche seinen Entschluß nie ändern; diese Bestimmung ist vielmehr ebenfalls nur wieder auf die geschöpfliche Freiheit im Prüfungszustande anwendbar.

---

1) De corrept. et gratia cap. 11.: „Quid erit autem liberius libero arbitrio, quando non potest servire peccato, quae futura erat et homini,

§. 53.

Die Freiheit als Bedingung der Imputabilität menschlicher Handlungen.

Nur wenn der Mensch in dem angegebenen Sinne frei ist, ist er zurechnungsfähig, d. h. kann ihm auf den Grund seiner Handlungen Verdienst oder Mißverdienst zuerkannt werden.

1. Die Wahrheit dieses Satzes ergibt sich schon aus der Natur der Sache selbst. Denn wie kann ich Jemanden für eine gute Handlung loben, die ungeschehen zu lassen nicht in seiner Macht stand, wie kann ich Jemanden des Tadels oder der Strafe werth halten für eine böse Handlung, die zu vermeiden ebenfalls nicht in seiner Macht stand? Lob kann man, wie Jeder begreift, nur für eine gute Handlung verdienen, die man hätte auch nicht thun können, Tadel und Strafe nur für eine böse Handlung, die man hätte vermeiden können. Sollen daher dem Menschen seine Handlungen überhaupt zugerechnet werden können, sei es zum Verdienst oder zum Mißverdienst, so muß er Herr seiner Handlungen sein, er muß sie vollbringen und nicht vollbringen, thun oder lassen können, d. h. er muß frei sein im eigentlichen Sinne des Wortes, nicht bloß frei vom Zwange, sondern auch frei von der Nöthigung.

2. Die Offenbarung bestätigt diesen Satz. So wird z. B. im Buche Jesus Sirach Demjenigen Verdienst zuerkannt, der Gottes Gebote übertreten konnte und es nicht gethan hat, der sündigen konnte und nicht gesündigt hat („Beatus... qui potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit; ideo stabilita sunt bona illius in Domino etc.") [1]); und unter den vielen Aussprüchen der Väter mögen hier nur die Worte des heil. Hieronymus Platz finden: „Mit freiem Willen," sagt dieser Kirchenlehrer, „erschuf uns Gott, und weder zur Tugend noch zur Sünde werden wir mit Nothwendigkeit hingezogen, denn wo Nöthigung ist, da ist weder Verdammniß noch Belohnung" (alioquin ubi necessitas est, nec damnatio, nec corona est) [2]). Die entgegengesetzte Ansicht

---

sicut facta est angelis sanctis, merces meriti" und cap. 12.: „Prima ergo libertas voluntatis erat, posse non peccare; novissima erit multo major, non posse peccare."

1) 31, 8 ff.

2) Contr. Jovinianum l. 2. Vergl. auch *Iren.* contr. haeres. l. 4. c. 71.; *Clem. Alexander* (Strom. l. 1.); *Chrysost.* (homil. 22. in Genes.); *Damascen.* (de fide l. 2. c. 26.)

bezeichnet der heil. Thomas geradezu als häretisch, und zwar, wie er hinzufügt, weil durch diese Ansicht alles Verdienst und Mißverdienst menschlicher Handlungen aufgehoben wird [1]). Auch liegen hierüber ausdrückliche Entscheidungen des römischen Stuhles vor. Von den Päpsten Pius V., Gregor XIII. und Urban VIII. wurde folgende These des Bajus condemnirt: „Homo peccat etiam damnabiliter in eo, quod *necessario facit*" und unter den condemnirten Thesen des Jansenius lautete die dritte: „Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione." Die Ansicht des Jansenius ging nämlich dahin, daß unser Wille in statu naturae lapsae das Gute wie das Böse mit Nothwendigkeit thue, je nachdem er von der Gnade oder Begierlichkeit bestimmt werde. Sei die Gnade stärker als die Begierlichkeit, so thue der Mensch nothwendig das Gute, sei die Begierlichkeit stärker als die Gnade, so thue er nothwendig das Böse. Zwar habe er auch im ersten Falle das Vermögen (potentia), der Gnade zu widerstehen, aber dieses Vermögen sei durch die Gnade gebunden, und ebenso habe er auch im zweiten Falle das Vermögen, der Begierlichkeit zu widerstehen, aber dieses Vermögen sei durch die Begierlichkeit gebunden, so daß er doch immer im einen, wie im anderen Falle genöthigt werde. Obgleich er aber zu seinen guten, wie zu seinen bösen Handlungen genöthigt werde, zu jenen durch die stärkere Macht der Gnade, zu diesen durch die stärkere Macht der Begierlichkeit, so seien ihm nichtsdestoweniger jene zum Verdienste, diese zum Mißverdienste zuzurechnen. Man begreift aber, daß dieses ebenso viel heißt, als: einem Soldaten, dem Hände und Füße gebunden sind, kann es als Schuld angerechnet werden, wenn er nicht kämpft, weil ihm das Vermögen zu kämpfen geblieben sei. Man darf nicht etwa einwenden, die Sünde, die ich jener Voraussetzung zufolge in statu naturae lapsae von der Begierlichkeit genöthigt begehe, sei doch wenigstens in ihrer letzten Ursache, in der Sünde Adams nämlich, eine freiwillige, und eben mit Rücksicht darauf könne sie auch den Nachkommen Adams als eine freiwillige zugerechnet werden; denn persönliche

---

1) Qu. 6. de malo, art. un. „Quidam posuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum, nec tamen ponebant, quod voluntas cogeretur; non enim omne necessarium est violentum, sed solum id, cujus principium est extra... Haec autem opinio est haeretica; tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus. Non enim videtur esse meritorium vel demeritorium, quod aliquis ex necessitate agit, quod vitare non possit."

Sünden können nur dann zur Schuld zugerechnet werden, wenn sie aus einer persönlichen freien Ursache hervorgehen. Die entgegengesetzte Lehrmeinung ist vom päpstlichen Stuhle geradezu verworfen worden, indem Papst Alexander VIII. folgenden Satz condemnirte: In statu naturae lapsae ad peccatum mortale et demeritum sufficit illa libertas, qua voluntarium fuit in causa sua, peccato originali et voluntate Adami peccantis. Unerschütterlich steht daher der Satz fest: gibt es im gefallenen Menschen keine Freiheit im eigentlichen Sinne (d. h. keine libertas a coactione et a necessitate), so gibt es auch kein Verdienst und kein Mißverdienst, so gibt es keine Tugend und kein Laster, und überhaupt nichts moralisch Gutes und nichts moralisch Böses mehr. Dieses Alles sind dann nur leere, nichts bedeutende Namen. Hieraus leuchtet zugleich die Wichtigkeit der Frage ein, ob der Mensch eine solche Freiheit, wie sie eben gefordert worden, wirklich besitze.

§. 54.

Realität der Freiheit.

Der Mensch ist auch im gefallenen Zustande noch wirklich im Besitze der Freiheit im eigentlichen Sinne dieses Wortes. Die Kirche hat sich hierüber klar und entschieden ausgesprochen. Die heilige Synode von Trient lehrt nämlich, daß die Freiheit (liberum arbitrium) im gefallenen Menschen zwar geschwächt, aber keineswegs vernichtet sei, und belegt die entgegengesetzte Behauptung mit dem Anathem [1]). Daß unter der Freiheit hier die Freiheit im eigentlichen Sinne (libertas a coactione et a necessitate) verstanden werden müsse, erleidet keinen Zweifel; denn offenbar beschäftigte sich die heilige Synode mit Lehren, welche die damaligen Irrlehrer verworfen oder alterirt hatten, nicht mit solchen, welche sie mit der Kirche gemeinsam festhielten. Verworfen hatten aber die damaligen Irrlehrer nicht die Freiheit vom äußeren Zwange, sondern die Freiheit von der Nöthigung, oder das eigentliche liberum arbitrium, dem bekanntlich Luther das servum arbitrium entgegensetzte. Die Jansenisten machten sich daher der auffallendsten Verdrehung schuldig, wenn sie behaupteten, daß ihre Auffassung der Freiheit als einer bloßen Freiheit vom Zwange (lib. a coactione) oder doch nur als

---

1) Sess. VI. cap. 1. „Tametsi in eis (lapsis) liberum arbitrium minime exstinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum" und can. 5.: „Si quis liberum arbitrium post Adae peccatum amissum et exstinctum esse dixerit . . . anath. sit."

einer Freiheit von einer unüberwindlichen oder unveränderlichen Nöthigung (lib. a necessitate insuperabili vel invariabili) mit der Kirchenlehre im Einklange stehe. Des Ausdruckes liberum arbitrium bedienten sie sich, aber diesem Ausdrucke legten sie einen ganz anderen Sinn unter. Im Ausdrucke stimmten sie mit der Kirche überein, in der Sache wichen sie von ihr ab. Denn, wie schon oben bemerkt, was kann es dem Soldaten helfen, daß er das Vermögen zu kämpfen hat, wenn ihm Hände und Füße gebunden sind, wenn mithin dem Gebrauche dieses Vermögens Hindernisse entgegenstehen, die er wenigstens selbst nicht besiegen kann [1].

Die kirchliche Lehre von der Realität der Freiheit auch im gefallenen Menschen findet sich in der heiligen Schrift selbst deutlich ausgesprochen. So redet Moses die Israeliten folgendermaßen an: „Zu Zeugen rufe ich heute an Himmel und Erde, daß ich euch vorgelegt habe Leben und Tod, Segen und Fluch. So wähle denn das Leben, auf daß du lebest, du und dein Same, und den Herrn deinen Gott liebest und seiner Stimme gehorchest und ihm anhangest [2]." Nach diesem Ausspruche war es doch den Israeliten (und sie befanden sich ja in statu naturae lapsae) durchaus in die Hand gelegt, zu wählen, was sie wollten: Leben oder Tod, Gutes oder Böses. Die Aufmunterung, das Leben zu wählen, wäre nicht allein unnütz, sondern auch ungereimt, wenn es nicht in ihrer Macht gestanden, das Leben wirklich zu wählen. Denn wie kann ich vernünftiger Weise aufgemuntert werden, etwas zu thun, zu dessen Unterlassung ich unwiderstehlich genöthigt werde, und wie kann ich aufgemuntert werden, Dasjenige zu unterlassen, welches ich beim besten Willen nicht vermeiden kann?

Ebenso heißt es im Buche Ecclesiasticus: „Gott hat von Anfang den Menschen geschaffen und ihm die freie Wahl gelassen. Er gab ihm dazu seine Gebote und Gesetze. Willst du seine Gebote halten und immer gläubig sein nach seinem Wohlgefallen, so wirst du auch bewahrt. Er hat dir Feuer und Wasser vorgelegt, strecke

1) Vergleichen läßt sich hier noch der zweite Kanon des zweiten Arausicanischen Concils: „Hoc secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes, quae ad salutem pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, implere." Auch das Concil von Constanz hat Wikleffs Behauptung, daß Alles, was geschehe, mit Nothwendigkeit geschehe, mit dem Anathem belegt. Wikleff verstand unter der necessitas die necessitas voluntaria, welche er, im Gegensatze zu Calvin und Jansenius, von dem göttlichen Vorherwissen herleitete.

2) 5 Mos. 30, 19.

deine Hand aus nach dem, was du willst. Der Mensch hat vor sich Leben und Tod; was er will, wird ihm gegeben werden [1])."

Aber es bedarf gar nicht der Anführung einzelner Stellen; denn alle Gebote und Verbote, alle Räthe, alle Verheißungen von Belohnungen, alle Androhungen von Strafen, wie sie fast auf jeder Seite der heiligen Schrift wiederkehren: sie sind ebenso viele factische Zeugnisse, welche die heilige Schrift für die Realität der Freiheit ausstellt [2]).

Die Aussprüche der heiligen Väter über unseren Lehrpunkt finden sich zusammengestellt bei Bellarmin [3]). Vorzugsweise auf Augustinus beriefen sich die Gegner der katholischen Freiheitslehre (Jansenius hat dem Werke, worin er seine irrigen Ansichten über die Freiheit niedergelegt, sogar den Titel: Augustinus vorgesetzt); aber auch Augustinus spricht sich an verschiedenen Stellen mit unzweideutigen Worten ganz im Sinne der katholischen Lehre aus [4]).

---

1) 15, 14 ff.

2) *Thom.* 1. qu. 83. art. 1.: Homo est liberi arbitrii, alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae.

3) Controv. de grat. et lib. arbitr. l. 5. cp. 25 sq.

4) Vergl. Contr. *Faust.* l. 2. c. 2.: „Et nos quidem sub fato stellarum nullius hominis genesim ponimus, ut liberum arbitrium voluntatis, quo bene vel male vivitur, praeter justum judicium Dei ab omni necessitatis vinculo vindicemus;" de grat. et lib. arbitr. cp. 2. sagt er, nachdem er die bekannte Stelle im Buche Ecclesiastik. 15, 14. angeführt: Ecce apertissime videmus expressum liberum humanae voluntatis arbitrium. Er faßt also die Freiheit (das liberium arbitrium) hier ganz in demselben Sinne, wie das Buch Ecclesiastikus; in s. Buche de duabus animabus c. 11. kommt folgende Stelle vor: „Etiamne hi libri obscuri mihi scrutandi erant, unde discerem, neminem vituperatione suppliciove dignum, qui aut id velit, quod justitia velle non prohibet, aut id non faciat, quod facere non potest? Nonne ista cantant et in montibus pastores et in theatris poëtae et indocti in circulis et docti in bibliothecis et magistri in scholis et antistites in sacratis locis et in orbe terrarum genus humanum. Quod si nemo vituperatione vel damnatione dignus est, aut non contra vetitum justitiae faciens, aut quod non potest non faciens; quis dubitet, tum esse peccatum, cum et velle injustum est et liberum nolle; et ideo definitionem illam veram esse: peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat et unde liberum est abstinere;" und cp. 12.: „Peccati enim tenere quemquam, quia non fecit, quod facere non potuit, summae iniquitatis est et insaniae. Quamobrem illae animae quidquid faciunt, si natura, non voluntate faciunt, id est, si libero et ad faciendum et ad non faciendum motu animi ca-

Zwar werden sowohl von Augustinus, als auch von anderen Kirchenlehrern die Ausdrücke: necessitas und coactio, voluntarium und liberum, cogi und necessitari, liberum und non coactum häufig mit einander verwechselt, niemals aber die dadurch jetzt bezeichneten Begriffe; man nahm nur jene Ausdrücke in ihrer weiteren Bedeutung [1].

§. 55.

Fortsetzung.

Ebenso entschieden wird die Realität der Freiheit durch unser eigenes unmittelbares Bewußtsein bezeugt. In hundert Fällen bezeugt mir mein eigenes unmittelbares Bewußtsein nicht nur, daß ich zu meinem Wollen und Handeln von keiner äußeren Macht genöthigt werde, sondern auch, daß es lediglich von mir selbst abhange, das gerade Entgegengesetzte zu wollen und zu thun, d. h. daß mein Wollen und Thun auch keiner inneren Nöthigung unterliege. Wer unterscheidet nicht zwischen dem glücklich sein Wollen und zwischen dem spazieren gehen Wollen? Das erstere Wollen können wir nicht verhindern; unsere eigene Natur bestimmt und nöthigt uns, unser

---

rent, si denique his abstinendi ab opere suo potestas nulla conceditur, peccatum tantum tenere non possumus." De grat. et lib. arbitr. c. 2.: „Ubi ad aliquid faciendum vel non faciendum opus voluntatis exigitur, satis liberum demonstratur arbitrium. Nemo ergo Deum caussetur in corde suo, sed sibi imputet quisque, cum peccat." Weit entfernt, daß er die gegen die Manichäer zum Beweise der Freiheit früher angeführten Stellen später zurückgenommen, hat er sie im ersten Buche seiner Retractationen auf's Neue angeführt und bestätigt. Nur war es ihm hier zugleich um den Beweis zu thun, daß der Mensch ohne die Gnade kein heilbringendes Werk verrichten könne und daß mithin jene Stellen, wo die Freiheit des Menschen behauptet worden, mit der Lehre von der Erbsünde nicht im Widerspruche stehen.

1) So gebraucht Augustinus das cogere in der Bedeutung von necessitare retract. l. 1. c. 15., indem er von den ersten Stammeltern sagt: „Qui primi in paradiso fuerunt humano generi origo mali, nullo cogente, peccando, hoc est libera voluntate peccando: quia et scientes contra praeceptum fecerunt et ille tentator suasit, ut hoc fieret, *non coëgit.*" Desgleichen braucht er de vera religione cp. 14. das voluntarium gleichbedeutend mit liberum: „Usque adeo peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, nisi sit voluntarium;" ebenso in seiner Schrift de duab. animab. c. 11.: „Si liberum non sit, non est voluntas." Auch beim heil. Thomas kommt diese Verwechselung der Ausdrücke noch vor, vergl. unter anderen 2 dist. 25. qu. un. art. 4.: „Liberum arbitrium dicitur ex eo, quod cogi non potest."

Glück zu begehren; wir überlegen daher auch nicht, ob wir glücklich sein wollen oder nicht, ja wir denken hier nicht einmal an die Möglichkeit eines Ueberlegens. Anders aber verhält es sich in Absicht auf das letztere Wollen. Ob ich spazieren gehen solle oder nicht, darüber kann ich mit mir selbst zu Rathe gehen, kann Gründe und Gegengründe abwägen und hienach mich aus freier Wahl für das Eine oder für das Andere bestimmen. Man hat zwar eingewendet, daß, auch wo wir überlegen, ob wir handeln oder nicht handeln, ob wir so oder anders handeln sollen, doch immer dieser oder jener Grund vorhanden sei, der unsere Wahl entweder auf diese oder auf jene Seite hinlenke, und also nothwendig bestimme; nur daß wir uns dieses nothwendig Bestimmtwerdens nicht bewußt würden, und daß wir uns eben deshalb einbildeten, uns selbst zu bestimmen oder mit Freiheit zu handeln, während doch in der That dieses nicht der Fall sei. Es gibt aber Beispiele, woraus es uns auf's Deutlichste klar wird, daß dabei ein uns nothwendig bestimmender Grund gar nicht obwalten könne, sondern daß die letzte Bestimmung lediglich von unserem eigenen freien Willen ausgehe. Erhebe ich z. B. meine Hand, so kann ich mir deutlich bewußt werden, daß es einzig und allein in meinem freien Wollen steht, diese meine Hand zu bewegen oder nicht zu bewegen, und daß, wenn ich mich zum ersteren entschließe, es wieder in meiner Macht steht, die Hand nach der rechten oder nach der linken Seite hinzubewegen, indem die Natur die Organe der Bewegung so eingerichtet hat, daß ich sie mit gleicher Schwierigkeit und mit gleicher Leichtigkeit nach der einen, wie nach der anderen Seite hinbewegen kann. Und je länger und ernstlicher ich darüber nachdenke, ob denn noch etwas Anderes vorhanden sei, was im vorliegenden Falle mich etwa bestimmen könnte, meine Hand mehr nach der einen als nach der anderen Seite hinzubewegen, desto entschiedener kommt es mir zum Bewußtsein, daß in der That nichts Derartiges vorhanden ist, sondern daß die Bestimmung zu dem einen oder zu dem anderen lediglich von meinem eigenen freien Willen ausgeht. Wollte man etwa einwenden, das angenehme Gefühl, welches aus dem Bewußtwerden meiner Freiheit entspringe, sei es hier, das meinen Willen bestimme, meine Hand mehr nach dieser, als nach jener Seite hinzubewegen, indem es sich in dem gegebenen Falle eben darum handele, eine Freiheitsprobe abzulegen: so würde man dabei zweierlei außer Acht setzen: erstlich, daß der Gedanke, mir durch eine solche Freiheitsprobe eine angenehme Empfindung zu bereiten, das Bewußtsein der Freiheit schon voraussetzt, und zweitens, daß ein solcher Gedanke mich wohl bestimmen könnte, mich in die Lage zu ver-

setzen, wo ich eine solche Probe anstellen könnte, daß er aber keineswegs mich bestimmen könnte, die Hand eher nach der einen, als nach der anderen Seite hinzubewegen, da ich ja meine Freiheit nicht mehr erprobe, wenn ich die Hand nach der rechten, als wenn ich sie nach der linken Seite hinbewege.

Ich habe hier also ein Beispiel vor mir, woraus es mir deutlich zum Bewußtsein kommt, daß ich bei der Wahl der einen oder der anderen Handlung durch keine Lust oder Unlust, durch keine Begierde oder Leidenschaft oder etwas dergleichen bestimmt werde, sondern daß ich mich einzig und allein durch mich selbst bestimme. Nachdem ich aber diese Macht eigener Selbstbestimmung, sei es auch nur in Absicht auf eine einzige Handlung, in mir erkannt habe, muß ich schließen, daß ich sie auch in Absicht auf alle, namentlich auch auf die sittlichen Handlungen besitze, selbst in Absicht auf diejenigen, wozu die Lust mich hin- oder wovon die Unlust mich abzieht, nur daß diese Lust oder Unlust mir das ruhige Nachdenken oft erschwert und mich verhindert, mir diese Macht zum Bewußtsein zu bringen[1].

Auch läßt sich bemerken, daß alle Widersprüche und Einwendungen gegen die Realität der Freiheit die Ueberzeugung von dieser Realität noch bei Keinem praktisch haben erschüttern können. Alle Menschen, auch diejenigen, welche die Realität der Freiheit theoretisch bekämpfen, sind bei vorhabenden Handlungen schon unzählige Male mit sich selbst zu Rathe gegangen und haben überlegt, was sie thun oder nicht thun sollten. Wozu diese Ueberlegung, wenn es keine Freiheit gibt? Alle unterscheiden ferner Dasjenige, was in ihrer eigenen Macht steht, von Demjenigen, was nicht in ihrer Macht steht; Alle haben in ihrem Leben schon einmal den Schmerz der Reue empfunden und den Unterschied dieses Schmerzes von dem durch ein unverschuldetes Uebel verursachten Schmerze an sich selbst erfahren. Gibt es keine Freiheit, so ist auch dieser Reueschmerz nicht erklärlich. Endlich dürfen auch, wenn es keine Freiheit gibt, keine Gesetze gegeben, es dürfen keine Belohnungen verheißen, keine Strafen angedroht werden, und die wirkliche Belohnung wäre dann ebenso unverdient, als die Bestrafung ungerecht wäre.

§. 56.

Die Freiheit **vor** und **nach** dem Sündenfalle.

Aber so unzweifelhaft auch im gefallenen Menschen die Freiheit ihrer Wesenheit nach noch wirklich vorhanden ist, ebenso fest steht es

1) Vergl. die treffliche Abhandlung von *Bossuet:* du libre arbitre; chap. II.

auf der anderen Seite, daß dieselbe durch den Sündenfall geschwächt worden ist [1]). Freilich konnte der Mensch auch vor dem Falle das übernatürliche Gute nicht ohne die specielle übernatürliche Gnade vollbringen, weil die bloße Natur nie zur übernatürlichen Ordnung hinaufreicht; und freilich war auch vor dem Falle mit der Freiheit die Möglichkeit zu sündigen verbunden, denn ohne diese Möglichkeit hätte es, wie sich von selbst versteht, zur Sünde gar nicht kommen können; aber diese Möglichkeit war im Urzustande eine bloße Möglichkeit (nuda possibilitas) und sie sollte ein bloßer Durchgangspunkt zur Unmöglichkeit des Sündigens sein. Im gefallenen Menschen aber hat jene Möglichkeit sich in Wirklichkeit verwandelt; und während vorher das Böse dem Menschen ganz äußerlich war (es war überhaupt nur erst im Teufel zur Existenz gekommen), ist es ihm jetzt innerlich geworden. Der natürliche Nachkomme Adams ist mit der Sünde behaftet, noch ehe er zum Bewußtsein seiner selbst und zum Gebrauche seiner Freiheit gelangt. Die vorherrschende Hinneigung zum Bösen, die getrübte sittliche Erkenntniß, die Macht der Begierlichkeit, alles Folgen der Erbsünde und Wunden, die sie uns geschlagen hat, schwächen die uns einwohnende Macht der Selbstbestimmung gegen das Böse und für das Gute, und hindern uns in der Ausübung der Freiheit.

Fragt man aber, was denn eigentlich die geschwächte Freiheit des gefallenen Menschen ohne Hülfe der übernatürlichen Gnade noch vermöge, so muß vor Allem unterschieden werden zwischen Demjenigen, was das Naturgesetz fordert, und zwischen Demjenigen, was das übernatürliche Gesetz fordert. Und was die Forderungen des Naturgesetzes betrifft, muß man mit dem heil. Thomas wieder eine zwiefache Erfüllung unterscheiden: eine Erfüllung des Naturgesetzes in Absicht auf die Substanz der geforderten Werke, und eine Erfüllung des Naturgesetzes in Absicht auf die rechte gottwohlgefällige (d. h. aus der Liebe hervorgehende) Weise der Erfüllung [2]). In Absicht nun auf die rechte gottwohlgefällige Weise der Erfüllung vermag der gefallene Mensch kein einziges Gebot des Naturgesetzes ohne die übernatürliche Gnade zu erfüllen, weil die Liebe, welche die Erfüllung dieser Gebote zu einer gottwohlgefälligen macht, selbst ein Geschenk der übernatürlichen Gnade ist. Dagegen vermag allerdings auch der gefallene Mensch wenigstens einige Gebote des Naturgesetzes ihrer bloßen Substanz nach auch ohne die übernatür-

1) Conc. Trid. sess. VI. cp. I.
2) *Thom.* 1. 2. qu. 109. art. 4.

lichen Gnade zu erfüllen; denn wenn er nicht wenigstens einige Gebote des Naturgesetzes ohne die übernatürliche Gnade erfüllen könnte, so würden alle Werke der Ungläubigen sündhaft sein, indem diese Werke der Ungläubigen nicht durch Hülfe der Gnade Christi geschehen, weil die erste Wirkung der Gnade Christi eben der Glaube selbst ist. Der Satz aber, daß alle Werke der Ungläubigen sündhaft seien, ist von der Kirche verworfen worden. Auch ist es eine ziemlich verbreitete, auf gute Gründe gestützte theologische Ansicht, daß der gefallene Mensch auch eine kurze Zeit ohne die übernatürliche Gnade alle Gebote des Naturgesetzes, deren Erfüllung ihm gerade obliegt, ihrer Substanz nach erfüllen könne. Denn was die affirmativen Gebote des Naturgesetzes betrifft, so verbinden diese, wie man sich gewöhnlich ausdrückt, wohl immer, aber nicht für immer, und sie treffen niemals alle als zugleich zu erfüllende zusammen. Was aber die negativen Gebote des Naturgesetzes betrifft, so erfüllt man sie ihrer Substanz nach schon durch ein nicht dagegen Handeln; und es kann sich der Mensch, besonders wenn keine Versuchungen eintreten, gegen dieselben eine Zeit lang rein negativ verhalten. Auf der anderen Seite ist es aber ebenfalls eine ziemlich allgemein adoptirte theologische Meinung [1]), daß der gefallene Mensch ohne übernatürliche Gnade nicht lange Zeit alle Gebote des Naturgesetzes erfüllen könne, auch nicht einmal ihrer Substanz nach; weil er sich im Stande der Sünde nicht lange vor neuen Sünden bewahren kann, besonders nicht zur Zeit der Versuchung [2]). Was das übernatürliche Gute betrifft, so konnte der Mensch selbst in seinem ursprünglichen Zustande dasselbe nicht ohne die übernatürliche Gnade vollbringen; und er kann es daher um so viel weniger ohne diese Gnade im Zustande seines Falles. Zwar hat auch der gefallene Mensch in Absicht auf das übernatürliche Gute wohl noch ein Wollen; aber dieses Wollen ist, wie der heil. Franz von Sales sich ausdrückt, nur ein gewisses Wollen ohne zu wollen; ein Wollen, das wohl wollte, aber doch nicht will; und von diesem Wollen spricht der Apostel in der Person des Sünders, wenn er sagt: „Das Wollen liegt mir nahe, aber das Vollbringen des Guten erreiche ich nicht. Denn nicht das Gute, das ich will, thue ich, sondern ich thue das Böse, was ich nicht will. Wenn ich aber thue, was ich nicht will, so wirke nicht Ich es, sondern die in mir wohnende Sünde [3])."

---

1) Es widerspricht dieser Meinung unter anderen älteren Theologen Scotus.
2) *Thom.* 1. 2. qu. 109. art. 4. u. 8.
3) Röm. 7, 18—20.

Die Freiheit des Gefallenen bedarf mithin, um sich für das übernatürliche, Gott wohlgefällige Gute zu entscheiden, der übernatürlichen Gnade; diese Gnade ist aber Gott geneigt, um Christi willen Jedem zu ertheilen, so wie es Jedem freisteht, ihr zu folgen oder ihr nicht zu folgen.

§. 57.

Subject und Object der Freiheit.

Nachdem gezeigt worden, daß die Freiheit auch im Gefallenen, wenn auch geschwächt, doch noch wirklich vorhanden ist, entsteht die Frage, welches das Subject oder der Träger der Freiheit, und welches das Object der Freiheit sei, eine Frage, deren Beantwortung sich aus dem Gesagten theilweise schon von selbst ergibt.

1. Das unmittelbare Subject oder der Träger der Freiheit ist der Wille, denn die Freiheit ist ihrer Wesenheit nach Wahlvermögen (vis electiva), das Wahlvermögen aber ruht im Willen; der Wille allein kann wählen, weil wählen selbst nichts Anderes ist, als eins vor dem anderen wollen, oder ein und dasselbe eher wollen, als nicht wollen. Da jedoch der Wille das eine vor dem anderen nicht wählen kann, wenn ihm die Vernunft nicht das eine Object als gut und das andere als böse, oder doch als ein nur beschränktes und schwer zu erringendes Gut vorgehalten hat, da mithin da kein freies Wollen stattfinden kann, wo kein Erkennen ist, so kann man sagen, daß die Freiheit mittelbar auch in der Vernunft ruhe [1]).

2. Objecte der Freiheit d. i. Gegenstände, auf welche sich die Freiheit erstrecken, welche sie wählen oder nicht wählen kann, sind alle diejenigen Dinge, welche wir nicht nothwendig oder aus einem natürlichen Instincte wollen.

a. Ein Object der Freiheit kann mithin nicht sein die Glückseligkeit schlechthin oder im Allgemeinen betrachtet. Denn glückselig wollen wir sein nicht aus freier Wahl, sondern durch einen natürlichen Instinct getrieben; Niemand kann nicht glückselig, oder Niemand kann unglückselig sein wollen; auch ist es noch Niemanden eingefallen, im Ernste mit sich selbst darüber zu Rathe zu gehen, ob er glückselig sein wolle oder nicht; nur in Absicht auf die Mittel, zur Glück-

---

1) Vergl. *Thom.* 1. qu. 84. art. 3. „Ad electionem concurrit aliquid ex parte cognitivae virtutis et aliquid ex parte appetitivae. Ex parte quidem cognitivae requiritur consilium, per quod dijudicatur, quid sit alteri praeferendum. Ex parte autem appetitus requiritur, quod appetendo acceptetur, quod per consilium dijudicatur."

seligkeit zu gelangen, kann eine Ueberlegung stattfinden [1]. Wir haben gesagt, ein Object der Freiheit kann nicht sein die Glückseligkeit schlechthin oder im Allgemeinen betrachtet; anders verhält es sich, wenn die Glückseligkeit näher bestimmt und gefragt wird, worin sie bestehe, ob man sie namentlich in Gott oder in der Creatur suchen müsse. Hierüber kann allerdings eine Ueberlegung stattfinden, nicht zwar bei den Engeln und Seligen im Himmel, welche Gott, das höchste Gut, von Angesicht schauen, wohl aber beim Menschen im Prüfungszustande.

b. Objecte unserer Freiheit können ferner sein alle einzelnen oder besonderen wahren oder nur scheinbaren Güter. Denn auch die einzelnen wahren Güter zeigen sich uns immer mit einem wahren oder scheinbaren Uebel vermischt, sie erscheinen nach irgend einer Seite immer wieder beschränkt oder mangelhaft, und aus diesem Grunde können sie auch nach Willkühr entweder gewählt oder abgewiesen werden. Das Böse als Böses dagegen kann nicht gewollt werden; denn da das Böse Beraubung des Guten ist, so würde, wenn das Böse als Böses für den Willen Gegenstand des Begehrens sein könnte, nothwendig folgen, daß die Natur zu ihrer eigenen Zerstörung hinneige, was nicht angenommen werden kann [2].

c. Daß auch eine reine Unterlassung ein Act der Freiheit sein könne, erleidet keinen Zweifel; denn wenn mein Wille eine (gebotene) Handlung, ungeachtet alle Erfordernisse dazu vorhanden sind, dennoch unterläßt, so will er sie freiwillig nicht; sein non velle ist dann ein positives nolle, und die Unterlassung muß daher auch als eine freiwillige zugerechnet werden.

§. 58.

Gegensätze und Vermittelungen.

Den directen Gegensatz gegen die katholische Lehre von der Freiheit bildet der sogenannte Determinismus, der sich entweder auf rein philosophische oder auf positive theologische Gründe stützt. Auf theologischem Gebiete haben sich gegen die Lehre von der Freiheit als Hauptgegensätze besonders bemerklich gemacht:

---

1) *Thom.* 1. 2. quaest. 14. art. 6. „Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali aut alicujus defectus et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus aut esse miser."

2) *Augustin.* lib. 2. confess. cap. 6. und *Thom.* 1. qu. 20. art. 11.; desgl. 1. 2. qu. 8. art. 1.

a. die gnostische und manichäische Weltanschauung, mit Aufstellung ihrer zwei von einander verschiedenen und sich entgegengesetzten Principien;

b. der falsche Augustinianismus oder Prädestinatianismus einerseits und der Pelagianismus anderseits.

Die beiden letzteren Systeme zählen noch bis jetzt ihre Anhänger, und werden deren immer zählen, so lange das Christenthum zwar festgehalten werden soll, aber festgehalten werden soll ohne Kirche und ihre heilige Lehrauctorität. Eine jede dieser beiden Grundansichten nämlich geht, wie jede Häresis, von einem wahren christlichen Gedanken aus, faßt diesen aber einseitig und in einem Sinne auf, daß andere gleichberechtigte christliche Gedanken sich daneben nicht behaupten können. Der falsche Augustinianismus faßt Gott dem Menschen gegenüber in einer Weise auf, daß der Mensch ganz verschwindet; der Pelagianismus (die eigentliche rationalistische Anthropologie des Christenthums) faßt den Menschen Gott gegenüber in einer Weise auf, daß Gott als Weltregierer und Gnadenspender geläugnet wird. Die versöhnende Mitte zwischen beiden extremen Ansichten ist eben die katholische Freiheitslehre. Als Stützpunkte aller Religion und Moral, aller Acte der Frömmigkeit und Tugend hält sie beide Wahrheiten fest: 1. Gott sieht Alles von Ewigkeit her voraus, er ordnet und leitet Alles, auch die freien Handlungen der Menschen; 2. der Mensch ist frei. Beide Wahrheiten stehen unerschütterlich fest. Wer die Lehren des Christenthums über Gott kennt, kann Gott unmöglich die Vorsehung und Weltregierung, die Leitung der freien wie der unfreien Geschöpfe, kann ihm unmöglich die Allwirksamkeit in der Welt absprechen; und wer den Menschen kennt, wer auch nur ein wenig über sich selbst reflectirt hat, kann dem Menschen unmöglich die Freiheit absprechen. Beide Wahrheiten ruhen auf gleich festen und gleich nothwendigen Grundlagen und können daher auch im Grunde einander nicht widersprechen, denn die Wahrheit kann der Wahrheit nicht widersprechen. An beiden müßten wir festhalten, selbst wenn es uns ganz unmöglich sein sollte, zu zeigen, wie sie mit einander zu vereinigen seien. Diese Unmöglichkeit würde dann nur daher rühren, daß uns das Mittel unbekannt wäre, wodurch Gott unsere Freiheit leitet: ein Gegenstand, der nicht uns, sondern ihn angeht, und dessen Geheimniß er sich daher auch vorbehalten konnte, ohne gegen uns nur im mindesten ungerecht zu erscheinen. Uns muß es genügen, Dasjenige zu erkennen, was zu einem sittlichen und gottseligen Leben nothwendig ist; die Erkenntniß der einen Wahrheit, daß wir nämlich frei sind, ge-

nügt, daß wir auf uns selbst wachsam seien; die Erkenntniß der andern Wahrheit, daß Gott Alles leitet, genügt, daß wir uns niemals in Stolz erheben oder uns von Gott unabhängig dünken. Doch hat es die Wissenschaft nicht an Versuchen fehlen lassen, die beiden mit einander unvereinbar scheinenden Wahrheiten mit einander zu vereinigen und die Kirche hat ihnen freien Spielraum gegönnt, so lange sie sich nur innerhalb der vom Glauben gezogenen Schranken bewegten und die beiden Wahrheiten selbst unverkümmert festhielten. Die beiden bekanntesten Versuche dieser Art sind auf der einen Seite das thomistische System (die Lehre von der praemotio oder praedeterminatio physica), auf der andern Seite das molinistische System und der sogenannte Congruismus. Dem ersteren wird freilich von den Gegnern der Vorwurf gemacht, daß es in allzu großem Eifer, die göttliche Gnade aufrecht zu halten, die menschliche Freiheit beeinträchtige; doch läßt sich die Grundlosigkeit eines solchen Vorwurfs leicht nachweisen. Das thomistische System behauptet zwar, daß Gott alles wahrhaft Seiende (alles Gute), und insbesondere alle unsere guten Handlungen als erste Ursache wirke, daß er nicht bloß die unmittelbare Ursache unserer Freiheit als des Vermögens unseres freien Handelns, sondern daß er auch die unmittelbare Ursache der Acte unserer Freiheit sei, oder daß er nicht nur das handeln Können, sondern, als erste Ursache, auch das wirkliche Handeln hervorbringe; aber, obwohl von Gott, als erster Ursache, gewirkt, hört darum unser Handeln doch nicht auf, ein freies Handeln zu sein, weil, wie die Vertheidiger dieses Systems richtig bemerken, Gott nicht bloß bewirkt, daß wir uns für das Gute entscheiden, sondern auch bewirkt, daß wir uns für das Gute frei entscheiden; weil er nicht bloß bewirkt, daß das Gute von uns realisirt wird, sondern weil er auch bewirkt, daß es von uns frei realisirt wird. Ja, unser Handeln hört dadurch, daß Gott als erste Ursache es wirkt, so wenig auf, ein freies Handeln zu sein, daß es umgekehrt um so mehr ein freies Handeln ist, als Gott ihm verleiht, ein freies zu sein. Anstatt, daß man also sagen sollte, die unmittelbare Einwirkung Gottes auf unsern Willen nimmt unserm Handeln die Freiheit, sollte man vielmehr sagen, unser Handeln ist frei, weil Gott bewirkt, daß es frei ist. Wie das geschöpfliche Sein nicht aufhört zu sein, weil es von einem Andern, d. i. weil es von Gott ist, so hört auch das geschöpfliche Handeln nicht auf, ein Handeln zu sein, weil es von Gott ist; im Gegentheile, es ist um so mehr ein Handeln, weil Gott es ihm verleiht ein Handeln, und um so mehr ein freies Handeln, weil Gott ihm verleiht, ein freies Handeln zu sein. Würde einem Andern, als dem Schöpfer

und Urheber unserer Natur, eine unmittelbare Einwirkung auf unsere Freiheit beigelegt, so könnte man dadurch unsere Freiheit beeinträchtigt glauben; aber da es Gott, der Schöpfer unserer Natur, ist, der auf unsern Willen einwirkt, so hat man nicht zu befürchten, daß er durch seine Einwirkung sein eigenes Werk, d. i. unsere Freiheit aufhebe; denn Gott ist nicht der Zerstörer, sondern der Erhalter der von ihm geschaffenen Natur, und wenn er daher auf die Natur unmittelbar einwirkt, so kann er nur so auf sie einwirken, wie es dieser Natur angemessen ist, d. h. nur so, daß Dasjenige, was er schöpferisch in sie hineingelegt hat, nicht aufgehoben oder auch nur im Geringsten beeinträchtigt wird [1]). Ganz unrichtig wäre die Vorstellung, daß Gott unser Handeln etwa als ein von uns abgelös'tes oder abgesondertes hervorbringe; sondern, wenn gesagt wird, Gott bringt unser Handeln (als erste Ursache) hervor, so wird damit nur gesagt: Gott macht, daß wir selbst handeln, daß wir frei handeln; dieses Machen ist aber bei Gott nichts Anderes als Wollen; Gott bringt in uns freie Willensacte hervor, heißt mithin: Gott will, daß wir handeln, und er will, daß wir frei handeln; Gott will aber keineswegs nur, daß wir frei seien durch den Besitz des Freiheitsvermögens, sondern er will auch, daß wir dieses Vermögen frei ausüben, und er will nicht nur im Allgemeinen, daß wir unsere Freiheit ausüben, sondern er will auch, daß wir sie durch diesen oder jenen Act ausüben; denn er, dessen Wollen sich bis auf die letzten Bestimmungen der Dinge erstreckt, begnügt sich nicht damit, zu wollen, daß die Dinge nur im Allgemeinen seien, sondern er will auch, daß sie so oder so seien. Ungereimt wäre es, zu behaupten, etwas sei nicht, weil Gott will, daß es sei, umgekehrt muß man sagen: es ist, weil Gott will, daß es sei. Und wie wir daher nur frei sind kraft seines Willensbeschlusses, daß wir frei seien, so handeln wir auch in diesem oder jenem Acte frei kraft seines Willensbeschlusses, daß wir frei handeln. Gott will, daß wir frei handeln, heißt aber: Gott will, daß wir uns frei bestimmen zu diesem oder jenem Acte. Wie es nun ungereimt wäre,

---

1) *Thom.* 1. quaest. 83. art. 1.: „Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis movendo eas non aufert, quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit, operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem." Unter actiones voluntariae will aber der heil. Thomas hier actiones liberae verstanden wissen, denn es ist an dieser Stelle gerade seine Absicht, zu zeigen, daß, obwohl Gott unsern Willen bewege, dieser dennoch frei wirke.

zu behaupten, unsere eigene Selbstbestimmung beraube uns der Freiheit, so wäre es auch ungereimt, zu behaupten, Gott beraube uns der Freiheit, indem er will oder beschließt, daß wir uns selbst frei bestimmen. Denn wie es unserer freien Selbstbestimmung nicht widerspricht, daß sie durch unsern Willen geschieht, wie im Gegentheil ihre Natur dieses gerade erfordert, so widerspricht es ihr eben so wenig, daß sie geschieht durch den Willen Gottes, welcher unsere freie Selbstbestimmung will, welcher will, daß sie gerade so stattfinde, als sie stattfinden würde, hinge sie lediglich von uns allein ab. Wie Gott zu einem Menschen macht das, was ein Mensch ist, wie er zu einem Körper macht das, was ein Körper ist, wie er zu einem Gedanken macht das, was ein Gedanke ist, wie er zu einer nothwendigen Handlung macht das, was eine nothwendige Handlung ist; so macht er auch zu einer freien Handlung das, was eine freie Handlung ist, vorausgesetzt nur, daß die freie Handlung eine wahrhaft seiende oder eine gute ist, denn das Böse als ein nicht sein sollender Mangel kann nicht von Gott, sondern nur von einem mangelhaften Wesen kommen.

Freilich darf man hierbei nicht außer Acht lassen, daß unsere Freiheit keine unbedingte, keine ganz unabhängige, sondern eine bedingte und abhängige, weil geschaffene, Freiheit ist. Wäre sie eine ganz unbedingte Freiheit, so dürfte von keiner Seite her irgend eine Einwirkung auf sie stattfinden; da sie aber nur eine bedingte ist, so kann sie dadurch, daß der Schöpfer auf sie einwirkt, weder aufgehoben, noch auch nur im Geringsten beeinträchtigt werden [1]).

§. 59.

Die Freiheit als Zustand betrachtet.

Wir haben bis jetzt nur von der Freiheit als von einem Vermögen gehandelt; die heilige Schrift und die Väter bedienen sich aber des Wortes Freiheit auch, um damit einen Zustand zu bezeichnen. Als Zustand betrachtet ist aber die Freiheit nichts Anderes, als die durch den rechten Freiheitsgebrauch errungene Unabhängigkeit von der Macht des Bösen oder die errungene Willensentschie-

---

1) Vergl. *Thom.* 1. 83. art. 1. „Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium se ipsum movet ad agendum: Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id, quod liberum est; sicut nec ad hoc, quod aliquid sit causa alterius, requiritur, quod sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias etc." Vergleiche die oben erwähnte Abhandlung Bossuets: Traité du libre arbitre; chap. VIII.

denheit für das Gute. Die Freiheit als Zustand wird auch genannt die höhere, die moralische, die christliche Freiheit, die Freiheit der Kinder Gottes: alles Ausdrücke, deren Erklärung im Vorgesagten schon enthalten ist. Den directen Gegensatz gegen die Freiheit in diesem Sinne bildet die Knechtschaft der Sünde, mit der jedoch die Freiheit als Wahlvermögen noch bestehen bleibt, indem ja sonst der Knecht der Sünde nicht aufgefordert werden könnte, die Ketten seiner Sklaverei zu zerbrechen und in den Zustand der Freiheit sich zu erheben.

Auf die so verstandene Freiheit und deren Gegensatz beziehen sich die Worte des Heilandes: „Die Wahrheit wird euch frei machen . . . Wahrlich, wahrlich sag' ich euch, Derjenige, welcher Sünde thut, ist ein Knecht der Sünde. Der Knecht aber bleibt nicht ewig im Hause, der Sohn aber bleibt ewig. Wenn euch nun der Sohn frei macht, so werdet ihr wahrhaft frei sein [1])." Aehnliche Aussprüche finden sich in den Briefen der Apostel [2]).

Anmerkung. Die Freiheit als Vermögen wird auch Naturfreiheit *(libertas naturae)*, die Freiheit als Zustand auch Freiheit der Gnade *(libertas gratiae)* genannt; von der einen und der anderen unterschieden wird noch die Freiheit der Seligen im Himmel *(libertas gloriae)*; letztere ist zugleich die Freiheit von den Versuchungen und Mühseligkeiten dieses Lebens [3]).

Zweite Abtheilung der allgemeinen Moral.

Die Lehre vom sittlich Guten und seinem Gegensatze, dem sittlich Bösen, im Allgemeinen.

---

§. 60.

Uebergang.

Wir haben erkannt, daß Gott durch seine Gesetzgebung zwischen gut und böse eine ewige, unverrückbare Scheidewand aufgerichtet, daß er verboten, was mit seiner eigenen Vollkommenheit im

---

1) Joh. 8, 32 ff.

2) Röm. 6, 12 ff.; 1 Petr. 2, 16. u. a.

3) Man vergl. *Bonavent.* (Compend. Th. Ver. l. 2. c. 59.): „Prima libertas est bonorum et malorum, secunda est tantummodo bonorum, tertia est in coelo regnantium." Hieraus erklärt sich seine Bemerkung, daß der freie Wille in den Guten freier sei als in den Bösen (liberum arbitrium liberius est in bonis, quam in malis, quia in bonis est tantummodo servitus miseriae, in malis autem est servitus miseriae et peccati).

Widerspruch steht und was daher an sich selbst böse ist; daß er geboten und gerathen hat, was seiner eigenen Vollkommenheit entsprechend und was daher an sich selbst gut ist; daß mithin gut und böse selbst wesentlich und objectiv von einander verschieden sind. Wir haben ferner erkannt, daß der Mensch das Vermögen besitzt, das objectiv Gute zu ergreifen und das objectiv Böse von sich zu weisen, oder umgekehrt, das objectiv Gute von sich zu weisen und das objectiv Böse zu ergreifen, mit anderen Worten, daß der Mensch ein moralisches Wesen ist, und daß somit auch die Begriffe: moralisch gut und moralisch böse wirklich reale Begriffe sind. Jetzt übrigt uns für die zweite Abtheilung der allgemeinen Moral noch die Aufgabe, das Wesen des sittlich Guten und des sittlich Bösen selbst genauer zu bestimmen. Denken wir nun, wie billig, zuerst an die Gliederung dieser zweiten Abtheilung, so ist vor Allem die Bemerkung wichtig, daß das sittlich Gute und das sittlich Böse beim Menschen theils als vorübergehende Handlung, theils als beharrlicher Zustand vorkommen kann; der Mensch kann gut und böse handeln, und er kann gut und böse sein. Zunächst kommt das moralische Handeln in Betracht, weil die moralischen Handlungen die Erzeugerinnen moralischer Zustände sind. Die moralisch guten und die moralisch bösen Handlungen aber haben, so sehr sie auch ihrem Wesen nach von einander verschieden sind, doch mit einander gemeinsam den Charakter der Moralität, die einen wie die anderen sind eben moralische Handlungen. Diesen beiden gemeinsamen Charakter nun werden wir zuerst in's Auge fassen, und daher zuerst handeln von den moralischen Handlungen überhaupt; sodann betrachten wir beide von einander gesondert zugleich mit den Zuständen, welche durch sie bedingt werden, und handeln daher zweitens von den moralisch guten Handlungen und dem moralisch guten Zustande (dem habituellen Guten), und drittens endlich von den moralisch bösen Handlungen und dem moralisch bösen Zustande (dem habituellen Bösen). Die zweite Abtheilung der Moral zerfällt mithin wieder in drei Unterabtheilungen.

Erste Unterabtheilung.

Von den moralischen Handlungen überhaupt.

§. 61.

Erläuterungen.

1. Die Handlungen des Menschen sind entweder naturnothwendige Handlungen, d. h. sie gehen vom Menschen als bloßem Natur-

wesen aus, oder sie sind freie Handlungen, sie gehen vom Menschen als freiem Wesen aus. Die ersteren heißen in der Schulsprache Handlungen des Menschen im weiteren Sinne (actus hominis), die letzteren werden menschliche Handlungen im engeren Sinne (actus humani) genannt [1]). Nur auf die menschlichen Handlungen im engeren Sinne erstreckt sich das Sittengesetz, und eben wegen dieser ihrer Beziehung zum Sittengesetze werden sie auch moralische Handlungen genannt. Dieselbe Handlung heißt mithin menschlich (im engeren Sinne) und zugleich moralisch, obgleich in verschiedener Rücksicht; menschlich heißt sie, insofern sie von der freien Willenskraft des Menschen gewirkt wird, moralisch, insofern sie eine Beziehung zum Sittengesetze hat.

2. Alle menschlichen und moralischen Handlungen sind imputabel, sei es zum Verdienst oder zum Mißverdienst; sie verdienen entweder Lob oder Tadel, Lohn oder Strafe. Feiwilligkeit, Moralität und Imputabilität sind mithin Begriffe, die sich gegenseitig bedingen oder einschließen; eine Handlung ist eben imputabel, weil sie eine freie Handlung ist und in Beziehung zum Sittengesetze steht.

3. Die Freiheit oder Freiwilligkeit der Handlung bedingt die subjective, ihre Moralität oder ihre Beziehung zum Sittengesetze bedingt die objective Seite ihrer Imputabilität.

Es wird jetzt unsere Aufgabe sein, von diesem doppelten Gesichtspunkte aus die Grundsätze zu entwickeln, nach welchen das ebenso wichtige als schwierige Geschäft der Imputation menschlicher Handlungen vollzogen werden muß.

Anmerkung. Unter Imputation versteht man eigentlich das Urtheil, wodurch Jemand für den freien Urheber einer Handlung und ihrer Folgen erklärt, oder, was dasselbe ist, das Urtheil, wodurch Jemanden auf den Grund seines Handelns sittliche Schuld oder sittliches Verdienst zugesprochen wird. Sie ist entweder eine

---

1) *Thom.* 1. 2. qu. 1. art. 1. „Actionum, quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur *humanae*, quae sunt propriae hominis, in quantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationabilibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie *humanae*, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem, unde et liberum arbitrium esse dicitur *facultas voluntatis et rationis.* Illae ergo actiones proprie *humanae* dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem *hominis actiones*, sed non proprie *humanae*, cum non sint hominis, in quantum est homo."

theilweise (partiale), wenn sich das Urtheil auf eine einzelne Handlung bezieht, oder eine gänzliche (totale), wenn es auf Grund der gesammten Handlungen eines Menschen gefällt wird. Dieses Urtheil aber kann richtig und irrig sein; untrüglich ist nur das Urtheil, was Gott selbst fällt, er, der die Herzen und Nieren erforscht und vor dessen Auge die tiefsten und verborgensten Abgründe des menschlichen Herzens aufgedeckt sind.

Dieses untrügliche göttliche Urtheil über den Werth oder den Unwerth menschlicher Handlungen sollte freilich im eigenen, nachfolgenden Gewissen des Handelnden wiederklingen, wie das objectiv göttliche Gesetz im vorhergehenden Gewissen. Aber wie das vorhergehende Gewissen, so unterliegt auch das nachfolgende oder zurechnende allerlei Irrthümern, zu deren möglichster Vermeidung es nöthig ist, für die Imputation feste leitende Grundsätze aufzustellen.

1. Die Imputation moralischer Handlungen vom subjectiven Standpunkte aus.

§. 62.

Erster Grundsatz.

Diejenige Handlung, aber auch nur diejenige ist imputabel zum Verdienst oder zum Mißverdienst, welche von der Freiheit, als ihrer Ursache, ausgegangen ist; wo daher keine Freiheit, da gibt es auch keine Zurechnungsfähigkeit.

Nähere Erläuterungen:

1. Die Schule unterscheidet zwischen einem unmittelbar Freiwilligen (voluntarium in se, explicite voluntarium) und einem mittelbar oder ursächlich Freiwilligen (voluntarium in alio sive in causa, vol. implicitum, tacitum). Eine unmittelbar freiwillige Handlung ist diejenige, auf welche der Wille direct hingerichtet ist, eine unmittelbar oder ursächlich freiwillige dagegen ist diejenige, die zwar vom Willen nicht beschlossen wird, die aber doch im Zusammenhange mit einer direct gewollten Handlung eintritt, als deren Folge sie entweder vorausgesehen wurde oder hätte vorausgesehen werden können.

Damit eine solche mittelbar oder ursächlich freiwillige (eigene oder fremde) Handlung imputirt werden könne, sind folgende Bedingungen erforderlich:

a. Ich mußte, wie eben bemerkt, entweder wirklich voraussehen (scientia actualis), oder doch voraussehen können (scientia interpre-

tativa), daß die betreffende Handlung oder Wirkung aus der unmittelbar frei gewollten Handlung entspringen werde;

b. damit mir insbesondere die bösen Folgen einer Handlung zugerechnet werden können, mußte ich die Handlung, woraus diese Folgen entsprungen sind, auch unterlassen können, denn zum Unmöglichen ist Niemand verpflichtet; und ich mußte endlich

c. zu dieser Unterlassung auch sittlich verbunden oder zur Setzung der betreffenden Handlung nicht berechtigt sein. Eine Jungfrau weiß z. B., daß, so oft sie ihre religiösen Pflichten erfüllt, ihr Vater Fluchworte ausstößt; hier treffen wohl die beiden ersten Bedingungen, aber nicht die letzte ein, weil die Jungfrau zur Erfüllung ihrer religiösen Pflichten berechtigt ist. Oder ein Jüngling, der mit einer andern Person in einem unerlaubten Umgange lebte, bricht diesen Umgang ab, obgleich diese droht, sich selbst ein Leides zufügen zu wollen; dem Jünglinge kann, wenn diese in Folge des aufgehobenen Umganges sich wirklich ein Leides zufügt, dieser Selbstmord nicht zugerechnet werden, auch wenn er ihn jener Drohung zufolge vorausgesehen hat[1]).

Uebrigens ist es oft schwer zu entscheiden, ob ich zu einer Handlung, aus der voraussichtlich eine üble Folge entspringen wird, berechtigt sei, ob für mich ein hinreichender Grund vorhanden sei, dieselbe auszuführen trotz jener vorhergesehenen üblen Folge. Eine sichere Regel kann hiefür überhaupt nicht aufgestellt werden. Offenbar aber muß hierbei in Betracht kommen, ob die fragliche üble Folge aus der Handlung an sich oder nur *per accidens* und mittelst noch einer andern Ursache hervorgehe, ob die Handlung, zu der ich berechtigt sein will, mit jener Folge in einem näheren oder entfernteren Zusammenhange stehe, ob der Nutzen oder die Güte der Handlung das Uebel, das daraus folgt, aufwiege oder ihm wenigstens das Gleichgewicht halte. Denn geht die üble Folge an sich aus der Handlung hervor, steht die Handlung mit

---

1) *Thom.* 1. 2. qu. 6. art. 3. „Sed sciendum, quod non semper id, quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo, quod non agit; sed solum tunc, quum *potest* et *debet* agere. Si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quae per absentiam gubernatoris contingeret. Quia igitur voluntas volendo et agendo potest impedire hoc, quod est non velle et non agere et aliquando debet hoc, quod est non velle, non agere imputatur ei, quasi ab ipso existens."

der üblen Folge in einem sehr nahen Zusammenhange, wiegt der Nutzen oder die Güte der Handlung das Uebel, das daraus folgt, nicht auf oder hält das Gute der Handlung dem Uebel nicht wenigstens das Gleichgewicht, so ist offenbar ein weit wichtigerer Grund erforderlich, damit die Handlung erlaubter Weise unternommen werden könne, als wenn von allem Diesem das Gegentheil stattfindet. Eine Frau z. B. sieht voraus, daß, wenn sie ihrem Pfarrer beichtet, ihre Beichte für diesen ein Anlaß zum Falle sein werde; und sie darf ihm deßungeachtet beichten, wenn sie sich nicht ohne Schwierigkeit an einen andern Beichtvater wenden kann; denn sie bedient sich hier ihres guten Rechtes, und die Sünde des Beichtvaters folgt aus ihrer Beichte nicht an sich, sondern mittelst noch einer andern Ursache, nämlich der Bosheit oder der Gebrechlichkeit des Beichtvaters selbst. Kann sie dagegen ohne viele Mühe einen andern Beichtvater angehen, so darf sie in diesem Falle nicht ihrem Pfarrer beichten, denn wenn sie auch an sich das Recht hierzu hat, so darf sie dies doch nicht zum Nachtheile des Nächsten ausüben, da ein besonderer Grund zu dieser Ausübung ihres Rechtes hier nicht vorhanden ist.

2. Eine eigenthümliche Bewandtniß hat es in Absicht auf Imputabilität mit den Handlungen des Traumlebens. Zwar ist der Mensch im Traume seiner selbst nicht mächtig und freier Handlungen nicht fähig; anderseits aber steht es erfahrungsmäßig fest, daß die sittliche Stimmung, in der sich der Mensch unmittelbar vor dem Schlafe befindet, sich im Traume selbst oft nur abspiegelt. Wer wachend vor irgend einem sündhaften Gedanken zurückschreckt, wird es auch gleichsam instinctmäßig träumend thun, so wie man umgekehrt annehmen darf, daß Demjenigen auch im wachen Zustande die Macht der Sünde nicht fremd geblieben ist, der sich träumend in einem sündhaften Gedankenspiele herumbewegt. Somit kann man sagen, daß die (materiel) sündhaften Handlungen des Traumlebens oft durch den vorangehenden verkehrten Freiheitsgebrauch vorbereitet, d. h. daß sie ursächlich freiwillig sind. In diesem Falle aber sind sie auch imputabel. Sind sie dagegen nicht durch den früheren Freiheitsgebrauch vorbereitet, so können sie selbstredend auch nicht imputirt werden [1]). Aehnlich verhält es sich mit den Handlungen des Wahnsinnigen und des Besessenen.

3. Gänzlich unfrei und nicht zuzurechnen sind die sogenannten motus primo primi, d. i. die ersten Regungen der Sinnlichkeit oder die-

1) Vergl. *Thom.* 2. 2. quaest. 154. art. 5.

jenigen sinnlichen Affecte, die ohne alles Zuthun der Freiheit entstehen und die, jeder Ueberlegung voraneilend, vom Willen nicht beherrscht werden konnten. Diese Bewegungen können jedoch als unfreiwillige nur einen Augenblick andauern, denn sobald die Vernunft ihrer inne wird, kann und muß auch der Wille sie unterdrücken; geschieht dieses nicht kräftig, sondern nur halb und halb, so hören sie schon auf unfreiwillig zu sein; sie sind dann, wie die Schule sich ausdrückt, motus secundo primi, und kämpft der Wille gar nicht gegen sie an, so werden sie ganz freiwillig (motus secundo secundi).

§. 63.

Fortsetzung.

Zweiter Grundsatz.

Je geringer der Einfluß der Freiheit auf eine Handlung oder je weniger sie freiwillig ist, desto weniger ist sie zuzurechnen sowohl zum Verdienst als zum Mißverdienst.

Dieser zweite Grundsatz ist nur eine einfache Folgerung aus dem ersten. Denn ist eine Handlung deshalb überhaupt imputabel, weil sie freiwillig ist, so muß sie um so weniger imputabel sein, je weniger sie freiwillig ist.

Nähere Erläuterungen:

1. Eine sündhafte Handlung ist um so weniger zuzurechnen, je weniger sie freiwillig ist, je mehr und je größere Hindernisse der Wille zu überwinden hatte, um sie nicht zu begehen. Der Heiland rechnet z. B. dem Pilatus die Mitwirkung zu seiner Hinrichtung weniger an, als denjenigen, welche ihn dem Pilatus überliefert und mit Ungestüm seine Verurtheilung gefordert hatten [1].

Und der Verrath des Judas und die Verläugnung des Petrus, wie unendlich verschieden sind diese Handlungen in Absicht auf ihre Imputabilität? Jener geschah mit vollem Freiheitsgebrauch, mit Ruhe, Vorbedacht und kalter Ueberlegung, diese im Andrange heftiger Gemüthsbewegungen, in Verwirrung des Geistes, aus Angst und Furcht.

Als Ursachen aber, welche den Freiheitsgebrauch hindern oder beeinträchtigen, werden von den Moraltheologen folgende aufgeführt:

a. Erkenntnißmangel. Die Erkenntniß bedingt das Wollen und

1) Joh. 19, 11.

ein Object, das nicht erkannt wird, kann auch nicht gewollt werden; wo mithin gar keine Erkenntniß, da findet auch gar keine Freiwilligkeit und gar keine Imputabilität statt; wo eine geringere Erkenntniß, da ist auch die Freiwilligkeit geringer und ebenso auch die Imputabilität. Freilich kann die Nichterkenntniß auch verschuldet sein, und dann ist die sündhafte Handlung, welche sie verursacht, ursächlich freiwillig und als solche imputabel; doch wird selbst durch die verschuldete Unkenntniß (durch die Unkenntniß aus Nachlässigkeit, Unaufmerksamkeit, Trägheit) die Freiwilligkeit in der Regel wenigstens einigermaßen beschränkt [1]). Man folgert dieses aus den Worten des Heilandes: „Jener Knecht, der seines Herrn Willen gekannt und sich nicht bereit gehalten und nicht gethan hat, was er wollte, wird viele Streiche bekommen. Der ihn aber nicht gekannt, und gethan hat, was Schläge verdient, wird weniger bekommen [2])." Da auch der letztere Knecht Streiche bekommt, kann nicht angenommen werden, daß seine Unwissenheit eine ganz unverschuldete sei; gleichwohl macht sie die Uebertretung des Gesetzes zu einer weniger schuldbaren, indem sie nach den Worten des Heilandes mit weniger Streichen bestraft wird. Der Grund hievon kann nur darin liegen, daß bei der Sünde aus Unwissenheit die Hingebung des Willens an das Böse nicht so entschieden ist, als wo man bei klarer und deutlicher Erkenntniß sündigt.

b. Die Gewalt (vis), d. i. das Uebergewicht einer äußeren

---

1) Man unterscheidet in Absicht auf gegenwärtige Frage besonders die vorhergehende und die nachfolgende Unwissenheit (ignorantia antecedens et consequens). Die vorhergehende, die zugleich unverschuldet und unbesiegslich ist, ist Ursache der (materiell) sündhaften Handlung, so daß diese, wenn jene nicht bestanden, gar nicht erfolgt wäre. Ich erschieße z. B. einen Menschen, den ich aus unüberwindlicher Unwissenheit für ein Wild gehalten; die Tödtung ist hier ganz unfreiwillig und nicht imputabel. Die nachfolgende Unwissenheit aber wird wieder unterschieden in eine direct und in eine indirect oder ursächlich freiwillige; die erstere ist die sogenannte affectirte Unwissenheit (ignorantia affectata); sie ist absichtlich gewollt, absichtlich festgehalten oder bloß vorgeschützt, um desto ungestörter sündigen zu können; die letztere ist die Unwissenheit aus Nachläßigkeit oder Trägheit (ignorantia crassa wird diese genannt, wenn sie leichter; ignorantia levis, wenn sie schwerer zu überwinden war). Die affectirte Unwissenheit hebt die Freiwilligkeit und Imputabilität der Handlung nicht nur nicht auf, sondern steigert sie noch, weil sie aus dem Entschlusse, desto ungestörter zu sündigen, hervorgeht. Die Unwissenheit aus Nachläßigkeit oder Trägheit hebt die Freiwilligkeit ebenfalls nicht auf, doch beschränkt sie dieselbe wenigstens einigermaßen.

2) Luc. 12, 47–48.

Einwirkung, der man entweder gar nicht (vis absoluta) oder nur theilweise (vis conditionata) Widerstand leisten kann. Dem freien Willen als solchem kann freilich durch keine äußere Macht jemals Gewalt angethan werden; abgezwungen können mir nur werden äußere Handlungen, nicht innere Willensacte; durch eine äußere Gewalt kann ich genöthigt werden, den Götzen Weihrauch zu spenden, aber durch Nichts kann ich genöthigt werden, die Götzen innerlich zu verehren; die Jungfrau kann vielleicht außer Stande sein, einen äußeren Angriff auf ihre Keuschheit abzuwehren, aber nicht kann ihr abgenöthigt werden die innere Zustimmung [1]); und so können überhaupt unmittelbare Willensacte (actus eliciti), oder innere Handlungen, die auf Befehl des Willens durch andere Vermögen gewirkt werden (actus interiores imperati) mir niemals und durch keine Macht der Welt abgenöthigt werden; wohl aber kann bei äußerer Gewaltanwendung der Wille aus Schwäche unterliegen, er kann durch mächtige äußere Reize oder Gegenreize sich selbst gefangen nehmen lassen, in welchem Falle freilich auch eine Schuld contrahirt wird, wenn auch die Schuld dann geringer ist [2]). Soll ich aber bei einer mir abgenöthigten äußeren (materiell) sündhaften Handlung von einer formellen Sünde gänzlich frei bleiben, so ist erforderlich, daß ich erstlich Alles aufgeboten habe, auch dieser äußeren Handlung mich zu erwehren, und daß ich zweitens die innere Zustimmung des Willens beharrlich und standhaft verweigert habe.

c. Die Furcht, d. i. die Unruhe des Gemüthes wegen eines mich wirklich oder vermeintlich bedrohenden Uebels. Ist das vorgestellte Uebel ein nahes und großes Uebel, so nimmt die Unruhe in der Regel einen höheren Grad an, sie wird schwere Furcht im

---

1) Bekannt ist in dieser Beziehung der Ausspruch der heil. Lucia: Si invitam jusseris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam.

2) Vergl. Bonaventura (sentent. dist. 25. par. 2. ar. 1. qu. 4.): Notandum quod est loqui de libero arbitrio quantum ad actum exteriorem et quantum ad actum interiorem, sive proprium et alienum. Si loquamur quantum ad exteriorem, respectu talium actuum potest intervenire coactio, potest enim quis compelli, ut genua coram idolo flectat. Si loquamur quantum ad interiorem, qui scilicet est velle, eligere, consentire, sic respectu talis actus potest liberum arbitrium aliquo modo induci, potest et impediri, sed nullo modo potest compelli. Induci quidem potest, quando amat aliud a se et quod infra se est. Unde per oblationem alicujus rei amatae potest induci ad consentiendum in aliquid multum efficaci persuasione, per quem modum Idololatrae tentabant Sanctos Martyres consentire in Idololatriam, modo promittendo delectabilia, modo infligendo tristia.

Gegensatze zur leichten Furcht genannt, wobei freilich vieles abhängt von Temperament, augenblicklicher Gemüthsstimmung, Geschlecht, Alter u. dgl., so daß die Vorstellung eines und desselben Uebels dem Einen eine große, dem Anderen nur eine geringe Furcht einflößt [1]). Die schwere Furcht mindert allerdings die Freiwilligkeit und somit auch die Imputabilität der durch sie verursachten gesetzwidrigen Handlung; denn sie trübt die klare Erkenntniß und schwächt die Besinnungskraft [2]). Wir haben gesagt: Die schwere Furcht mindert die Freiwilligkeit der durch sie verursachten Handlung; Dasjenige nämlich, was nicht aus Furcht (ex metu, per metum), sondern nur mit Furcht (cum metu) geschieht, wird durch diese begleitende Furcht so wenig in ein Unfreiwilliges oder weniger Freiwilliges verwandelt, daß die Freiwilligkeit desselben dadurch sogar noch gesteigert wird, indem hier die Furcht von der sündhaften Handlung noch um so mehr zurückhalten sollte. Man denke nur an einen mit Furcht ausgeführten Diebstahl.

d. Die Begierlichkeit (concupiscentia), worunter man im weiteren Sinne die mit der Vernunft übereinstimmende, im engeren Sinne aber die der Vernunft widerstrebende Sinnlichkeit (concupiscentia prava), d. h. die ungeordnete Hinneigung zum sinnlich Angenehmen und die ungeordnete Abneigung von dem sinnlich Unangenehmen versteht. Die Begierlichkeit in diesem engeren Sinne ist nach der Lehre der Kirche aus der Sünde entsprungen und neigt wieder zur Sünde, daher sie auch in der heiligen Schrift im uneigentlichen Sinne selbst Sünde genannt wird [3]). Um den Einfluß zu bestimmen, welchen die Begierlichkeit zu einer Handlung auf den Grad ihrer Freiwilligkeit ausübt, unterscheiden die Moralisten zwischen der vorhergehenden (concupiscentia antecedens) und zwischen der nachfolgenden Begierlichkeit (concupiscentia consequens). Vorhergehend wird diejenige Begierlichkeit genannt, welche ohne des Menschen eigenes freies Zuthun entsteht und jeder Ueberlegung des Geistes, jeder freien Willensbestimmung voraneilt; nachfolgend hingegen wird diejenige Begierlichkeit genannt, welche der Wille

---

1) Hierauf beruht die übliche Unterscheidung des metus gravis in den metus *absolute* gravis und in den metus *respective* gravis.

2) *Thom.* 1. 2. qu. 6. art. 7.: „In eo, qui per metum aliquid agit, manet repugnantia voluntatis ad id, quod agitur, secundum quod in se consideratur, et ideo quod per metum agitur, quodammodo est involuntarium."

3) Conc. Trid. sess. V. de pecc. orig. n. 5.

entweder selbst angeregt hat, oder doch frei unterhält[1]). Was die vorhergehende Begierlichkeit betrifft, so hebt sie die Willigkeit (das voluntarium) nicht nur nicht auf, sondern steigert sie noch, denn was ich von der Begierde angetrieben thue, das thue ich mit intensiverer Willenskraft; hängt ja doch die Begierlichkeit mit dem Willen selbst wesentlich zusammen, oder vielmehr ist die Begierlichkeit doch nur das niedere Wollen selbst[2]). Von der Willigkeit (dem voluntarium) einer Handlung ist aber, wie wir oben gesehen, wohl zu unterscheiden die Freiwilligkeit (das liberum). Diese wird allerdings durch die vorhergehende Begierlichkeit vermindert, und damit auch die Imputabilität der durch sie veranlaßten sündhaften Handlung[3]). Einerseits trübt sie nämlich die zu einem freien Handeln nothwendige Erkenntniß, und anderseits beschränkt sie die Indifferenz des Willens selbst, indem sie den Willen durch den Reiz, den sie auf ihn ausübt, auf ihre Seite hinlenkt. Wir haben gesagt: die vorhergehende Begierlichkeit steigere die Willigkeit (das voluntarium), min-

---

1) *Thom.* 1. 2. qu. 77. art. 6.: „Peccatum essentialiter consistit in actu liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis et rationis: passio autem est motus appetitus sensitivi. Appetitus autem sensitivus potest se habere ad liberum arbitrium et antecedenter et consequenter: antecedenter quidem, secundum quod passio appetitus sensitivi trahit vel inclinat rationem vel voluntatem. Consequenter autem, secundum quod motus superiorum virium, si sint vehementes, redundant in inferiores; non enim potest voluntas intense moveri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitivo."

2) *Thom.* 1. 2. qu. 6. art. 7.: „Concupiscentia non causat involuntarium, sed magis facit aliquid voluntarium. Dicitur enim aliquid voluntarium ex eo, quod voluntas in id fertur; per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscit; et ideo concupiscentia magis facit ad hoc, quod aliquid sit voluntarium, quam quod sit involuntarium."

3) *Thom.* 1. 2. qu. 77. art. 6.: „Si igitur passio secundum quod praecedit actum peccati, sic necesse est, quod diminuat peccatum. Actus enim in tantum est peccatum, in quantum est voluntarius et in nobis existens. Esse autem aliquid in nobis dicitur per rationem et per voluntatem. Unde quanto (quando?) ratio et voluntas ex se aliquid agunt, non ex impulsu passionis, magis est voluntarium et in nobis existens et secundum hoc passio minuit peccatum, in quantum minuit voluntarium." Thomas braucht, wie Sylvius, Medina und seine anderen Ausleger richtig bemerken, an dieser Stelle das Wort voluntarium im weiteren Sinne für liberum; er würde sich ja sonst selbst widersprechen, indem er 1. 2. qu. 6. art. 7. geradezu sagt, daß das voluntarium durch die Begierlichkeit gesteigert, nicht vermindert werde.

dere aber die Freiwilligkeit (das liberum) einer Handlung. Hiebei wird jedoch vorausgesetzt, daß durch die vorhergehende Begierlichkeit der Vernunftgebrauch nicht gänzlich unterdrückt werde; wäre dies der Fall, so würde nicht nur die Freiwilligkeit, sondern auch die Willigkeit aufgehoben, weil bei gänzlich mangelnder Erkenntniß ein Wollen überhaupt nicht stattfinden kann[1]). War aber der Mensch auch nur im ersten Andrange der Leidenschaft seiner noch mächtig, oder ward die Begierlichkeit auch nur einen Augenblick frei unterhalten und genährt, so ist sie schon keine vorhergehende mehr, und die sündhafte Handlung ist imputabel[2]). Was die nachfolgende Begierlichkeit betrifft, so wird dadurch die Freiwilligkeit und somit auch die Imputabilität der Handlung, zu der sie antreibt, nicht nur nicht vermindert, sondern oft noch gesteigert[3]).

Wer Leidenschaften, die ihn mit ungestümer Gewalt zur Sünde fortreißen, absichtlich in sich erregt, sündigt offenbar mit einer intensiveren Willenskraft. Man denke sich, Jemand rufe in sich absichtlich die Gefühle der Rache hervor, er unterhalte sie geflissentlich, er steigere sie, so sehr es ihm möglich, nur um eine erlittene Beleidigung mit desto mehr Erfolg rächen zu können: offenbar hat hier die Hingebung des Willens an die Sünde einen höheren Grad erreicht.

---

1) *Thom.* 1. 2. qu. 10. art. 2.: „Hujusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo sic, quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet, sicut contingit in his, qui propter vehementem iram vel concupiscentiam furiosi vel amentes fiunt, sicut et propter aliquam perturbationem corporalem; hujusmodi enim passiones non sine corporali transmutatione accidunt. Et de talibus eadem est ratio sicut et de animalibus brutis, quae ex necessitate sequuntur impetum passionis, in his enim non est aliquis rationis motus et per consequens nec voluntatis. Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione, sed remanet quantum ad aliquid judicium rationis liberum; et secundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis."

2) *Thom.* 1. 2. qu. 77. art. 7.: „Passio quandoque est tanta, quod totaliter aufert usum rationis, sicut patet in his, qui propter amorem vel iram insaniunt, et tunc si talis passio a principio fuerit voluntaria, imputatur actus ad peccatum; quia est voluntarius in sua causa, sicut de ebrietate dictum est."

3) *Thom.* 1. 2. qu. 77. art. 6.: „Passio consequens non diminuit peccatum, sed magis auget, vel potius est signum magnitudinis ejus, in quantum scilicet demonstrat intentionem voluntatis ad actum peccati et sic verum est, quod quanto aliquis majori libidine vel concupiscentia peccat, tanto magis peccat."

e. Die Gewohnheit; sie steigert die Willigkeit (das voluntarium) der Handlung, indem der Wille zu der Gewohnheitshandlung eine stärkere Hinneigung besitzt, vermindert aber die Freiwilligkeit (das liberum); da aber die Beschränkung der Freiheit hier durch eigene Schuld herbeigeführt worden ist, so bedingt die Minderung der Freiwilligkeit nicht auch eine Minderung der Imputabilität. Die Gewohnheitshandlung ist, wenn auch weniger unmittelbar freiwillig, doch ursächlich ganz freiwillig, daher der heil. Thomas sündhafte Handlungen, die aus einem bösen Habitus hervorgehen, geradezu als Bosheitssünden bezeichnet [1]).

Träfe der Fall ein, daß der aufrichtig bekehrte Gewohnheitssünder, von der noch nicht ganz gebrochenen Macht der eingewurzelten sündhaften Neigung plötzlich überrascht, ohne alle actuelle Ueberlegung und Zustimmung in die sündige Gewohnheit zurückfiele, so würde eine solche Handlung freilich eine bloß materielle, und keine formelle oder imputable Sünde sein; denn sie wäre weder freiwillig an sich noch ursächlich freiwillig; sie wäre nicht freiwillig an sich, weil keine actuelle Ueberlegung und Zustimmung stattfände, und sie wäre nicht ursächlich freiwillig, weil die früher frei gesetzte Ursache durch aufrichtige Bekehrung retractirt worden. Fände dagegen bei der Wiederholung der sündigen Gewohnheitshandlung auch nur die geringste actuelle Ueberlegung und Zustimmung statt, so wäre sie auch schon als eigentlicher Rückfall zu betrachten.

2. Wie die moralisch schlechte, so ist auch die moralisch gute Handlung um so weniger zuzurechnen, je geringer der Grad ihrer Freiwilligkeit ist. Je geringer die Kraft war, die der Wille aufzubieten hatte, je geringer die äußeren Hindernisse und die inneren Versuchungen waren, die überwunden werden mußten: desto geringer ist auch das Verdienst der Handlung. Doch ist auch hier wieder in Betracht zu ziehen, ob nicht die Leichtigkeit der Erfüllung des Sittengesetzes eine durch den früheren guten Gebrauch der Freiheit selbst erworbene ist. Der in der Tugend erstarkte Wille braucht freilich für die einzelne gute Handlung nicht so viel Kraft aufzubieten, als der Anfänger in der Tugend; nichts desto weniger wird aber dadurch das Verdienst seiner Handlung nicht verkümmert, es wird im Gegentheil dadurch noch gesteigert, indem es gerade unsere Aufgabe ist, durch stete Wachsamkeit auf uns selbst, durch fortgesetzte Selbstbeherrschung und Anstrengung unseres

---

1) *Thom.* 1. 2. qu. 78. art. 2.

Willens im Guten die größtmögliche Fertigkeit zu gewinnen, und uns in den Zustand der moralischen Freiheit zu erheben [1]).

§. 64.

Fortsetzung.

Dritter Grundsatz.

Je größer der Einfluß der Freiheit auf die Handlung ist, desto höher ist auch der Grad ihrer Imputabilität zum Verdienst, wie zum Mißverdienst.

Nähere Erläuterung:

Eine moralisch schlechte Handlung ist um so mehr zuzurechnen, je klarer und vollständiger die Erkenntniß der Pflicht und ihrer Wichtigkeit, je geringer die Versuchung, je stärker die natürlichen und übernatürlichen Antriebe zum entgegengesetzten Handeln waren; und eine moralisch gute Handlung ist um so mehr zuzurechnen, je größer die äußeren und inneren Hindernisse, je verführerischer das Beispiel von außen, je anlockender die äußere Gelegenheit, je andringender und stärker die inneren Versuchungen zur Untreue waren. Der Tugendhafte, der, wie Noe, mitten unter verderbten Menschen lebt, hat unter sonst gleichen Verhältnissen ein größeres Verdienst, als derjenige, der von lauter edlen Menschen umgeben ist; die Rechtlichkeit des vielen Versuchungen und Gelegenheiten zur Untreue ausgesetzten Handelsmannes ist verdienstlicher, als diejenige, welche besonderen Versuchungen nicht ausgesetzt ist, und die Keuschheit an einem verderbten Hofe gereicht unter sonst gleichen Verhältnissen zu größerem Verdienste, als die nicht angefochtene Keuschheit in einem einfachen und schlichten Bürgerhause.

§. 65.

2. Die Imputation moralischer Handlungen vom objectiven Standpunkte aus.

Bei der Imputation moralischer Handlungen vom objectiven Standpunkte aus entscheidet theils die größere Verbindlichkeit des Gesetzes, theils die größere oder geringere Schwierigkeit, die seine Erfüllung an sich (nicht etwa nur für diesen oder jenen Menschen) hatte. Die erstere Rücksicht kommt hauptsächlich bei den moralisch

---

1) *Thom.* 1. 2. qu. 77. art. 6.: „Bona passio *consequens* judicium rationis augmentat meritum: si autem praecedat, ut scilicet homo magis ex passione quam ex judicio rationis moveatur ad bene agendum talis passio diminuit bonitatem et laudem actus."

schlechten, die letztere hauptsächlich bei den moralisch guten Handlungen in Betracht.

1. Für die Imputation einer moralisch guten Handlung gilt nämlich der Grundsatz: sie ist um so weniger zuzurechnen, je leichter sie an sich war und je weniger Mühe und Beschwerde sie kostete; und sie ist um so mehr zuzurechnen, je schwerer sie an sich war und je mehr Mühe und Beschwerde sie kostete.

2. Für die Imputation einer moralisch schlechten Handlung dagegen gilt der Grundsatz: sie ist um so weniger zuzurechnen, je schwieriger ihre Unterlassung an sich, und je geringer die Verbindlichkeit des durch sie verletzten Gesetzes war; und sie ist um so mehr zuzurechnen, je leichter ihre Unterlassung an sich und je größer die Verbindlichkeit des durch sie verletzten Gesetzes war [1].

Die Verschiedenheiten der Moralität menschlicher Handlungen.

I.

Die generische Verschiedenheit moralischer Handlungen (distinctio generica).

Die Moraltheologen stimmen in der Unterscheidung moralisch guter und moralisch schlechter Handlungen überein, weichen aber von einander bei der Frage ab, ob es außer diesen beiden Gattungen moralischer Handlungen noch eine dritte, ob es außer den moralisch guten und den moralisch schlechten Handlungen noch moralisch indifferente gebe. Zur Entscheidung dieser Streitfrage muß auf die Quellen zurückgegangen werden, aus denen die generische Verschiedenheit moralischer Handlungen überhaupt abzuleiten ist. Als solche Quellen sind aber zu bezeichnen: 1. das Object; 2. die Umstände; 3. der Zweck und das Motiv der Handlungen. Wir werden diese erst einzeln in Betracht ziehen, und dann die eben erhobene Frage selbst beantworten.

§. 66.

Das Object.

Das Object (objectum materiale) gibt bei der Unterscheidung moralischer Handlungen den ersten Ausschlag. Freilich gibt es auch indifferente Objecte (Essen, Trinken, Spazierengehen u. dgl.); aber in der Regel haben die Objecte der Handlungen gleich von vornherein einen bestimmten moralischen Charakter, und sind entweder

1) Vergl. Riegler I. Th. §. 103 (gegen Ende).

gut (Beten, Almosengeben, Fasten) oder schlecht (Lügen, Stehlen, Ehrabschneiden). Handlungen, deren Object gut, heißen als solche materiell gut, im Gegensatze zu den formell guten Handlungen, d. h. solchen Handlungen, welche auch in einer guten Absicht und aus einem guten Motive geschehen; Handlungen, deren Object schlecht, heißen als solche materiell schlecht, im Gegensatze zu den formell schlechten, d. h. solchen Handlungen, die in einer schlechten Absicht und aus einem schlechten Motive geschehen. Wie sich später zeigen wird, kann eine Handlung, die materiell oder ihrem Objecte nach schlecht ist, nie formell gut sein, wogegen umgekehrt eine Handlung, die materiell gut ist, formell schlecht sein kann. Eine Handlung endlich, welche ihrem Objecte nach indifferent ist, kann ebensowohl formell gut, als formell schlecht sein.

§. 67.

Die Umstände.

Umstände (circumstantiae) sind gewisse accidentelle Bestimmungen entweder des Objects der Handlung, oder der Person des Handelnden, welche zugleich auf die Moralität der Handlung von Einfluß sind [1]). Man zählt solcher Umstände sieben, zusammengestellt in folgendem Verse:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Quis bezeichnet Stand oder Charakter des Handelnden (ob er z. B. verehelicht oder unverehelicht, Priester oder Laie, Vorgesetzter oder Untergebener ist).

Quid bezeichnet 1) die Qualität oder Quantität des materiellen Objectes (ob z. B. das gestohlene Gut profanes oder Kirchengut, ob es bedeutenden oder unbedeutenden Werthes); 2) die näheren persönlichen Verhält-

---

1) *Thom.* 1. 2. qu. 7. art. 1. Quaecunque conditiones sunt extra substantiam actus et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, *circumstantiae* dicuntur. Quod autem est extra substantiam rei ad rem ipsam pertinens, accidens ejus dicitur. Unde circumstantiae actuum humanorum accidentia eorum dicendae sunt. Das, was man Umstand einer Handlung nennt, darf dieser Definition zufolge erstlich nicht zur Substanz der Handlung gehören (so ist es z. B. beim Diebstahle kein Umstand, daß die weggenommene Sache fremdes Gut ist, oder daß sie heimlich weggenommen wird, denn beides gehört zum Wesen des Diebstahles); und zweitens ist erforderlich, daß der Umstand auf die Moralität der Handlung Einfluß habe (so würde es z. B. beim Diebstahl kein Umstand sein, daß ich ihn mit der Rechten oder mit der Linken ausführe, denn die Moralität der Handlung selbst wird dadurch nicht im Mindesten verändert).

nisse des durch die Handlung betroffenen Dritten (ob z. B. Derjenige, den ich bestehle, arm oder reich, ob es meine eigenen Eltern sind, die ich mißhandle, ob es ein Geistlicher, den ich verwunde u. s. w.) [1]).

Ubi bezeichnet die accidentelle und auf die Moralität einwirkende Beschaffenheit des Ortes, wo die Handlung geschieht (ob sie z. B. geschieht an einem heiligen oder an einem profanen Orte, ob sie gleichsam vor den Augen der Welt oder ob sie im Verborgenen geschieht).

Quibus auxiliis bezeichnet die Mittel und Werkzeuge, deren ich mich bei Ausführung einer Handlung bediene (ob ich z. B. einen Mord, einen Diebstahl selbst oder durch Andere ausführte).

Cur bezeichnet den äußeren Zweck der Handlung;

Quomodo die accidentelle und auf die Moralität einwirkende Art und Weise, wie die Handlung geschieht (ob sie z. B. geschieht mit kalter Ueberlegung, oder in leidenschaftlicher Aufwallung, ob mit halber oder völliger Einwilligung, ob aus Leichtsinn oder Bosheit).

Quando bezeichnet den auf die Moralität der Handlung einwirkenden Zeitumstand (so ist es ein erschwerender Umstand, wenn ich an einem Gott vorzugsweise geweihten Tage eine Todsünde begehe) [2]).

Im Einzelnen ist über die Umstände hier noch Folgendes zu bemerken:

1. daß die Umstände auf die Moralität der Handlung wirklich einwirken, erhellt wie aus der Natur der Sache selbst, so auch aus jenen Aussprüchen der Offenbarung, wodurch wir nicht nur aufgemuntert werden, das Gute zu thun, sondern auch das Gute auf eine gute Weise zu thun [3]).

2. Nach der Verschiedenheit der Art und Weise, wie die Umstände der Moralität auf die Handlungen einwirken, theilt man sie ein in solche, welche die Moralität einfach vermehren oder vermindern (circumstantiae *gradum* moralitatis mutantes, circumstantiae aggravantes vel minuentes), und in solche, welche auch die Art der Moralität verändern (circumstantiae speciem moralitatis mutantes). Diese Unterscheidung ist insofern auch praktisch wichtig, als

1) Aristoteles bezeichnet dieses letztere Verhältniß durch „circa quid“ und zählt daher nicht sieben (wie Cicero und nach ihm die Scholastiker), sondern acht Umstände (ethic. lib. 3. c. 1.).

2) Bonaventura (de purit. consc. c. 2.) will diesen Umstand sogar in das sacramentale Sündenbekenntniß aufgenommen wissen: Confessio debet esse plena, quia debet continere circumstantias aggravantes peccata, quae sunt tempus, in quo peccas, quia gravius est otiari in die dominico vel festo solemni, quam in die alio simplici et gravius est quodcunque peccatum in magna solemnitate, quam alio tempore.

3) Matth. K. 6.; Jes. K. 1. u. a. Treffend bemerkt in dieser Beziehung Bonaventura: Nota, quod non *bonum* facere, sed *bene* facere, laudabile est, non enim *verbis*, sed *adverbiis* meremur.

nach der Erklärung der heiligen Synode von Trient die Umstände, welche die Art der Moralität verändern, in das sacramentale Sündenbekenntniß aufzunehmen sind [1]). Daß es auch nothwendig sei, die die Sünde einfach erschwerenden Umstände zu beichten, hat die heilige Synode nicht erklärt. Der römische Katechismus aber lehrt, daß diese Umstände gebeichtet werden müssen, wenn sie die Sünde merklich erschweren [2]).

3. Zu den Umständen, welche, ohne die Art der Moralität zu ändern, dieselbe nur einfach vermehren oder vermindern, gehören hauptsächlich diejenigen, welche durch quid und quomodo bezeichnet sind. Ob ich z. B. Gott mit mehr oder weniger Inbrunst lobe, ob ich ihn mit mehr oder weniger Abneigung lästere, ob ich eine größere oder geringere Summe stehle, ob ich meinem Nächsten durch ein mehr oder weniger theueres Opfer diene: es wird dadurch nicht die Art, sondern nur der Grad der Moralität verändert.

Zu den Umständen, welche die Art der Moralität verändern, gehören diejenigen, welche schon an und für sich betrachtet einen von dem Objecte der Handlung unterschiedenen speciellen ethischen Charakter haben, mithin der guten oder schlechten Handlung noch eine specielle Güte oder Schlechtigkeit hinzufügen. Sie können aber die Art der Moralität wieder auf eine zweifache Weise ändern. Einige nämlich fügen der bestehen bleibenden ersten essentiellen Art moralischer Güte oder Schlechtigkeit, welche die Handlung aus ihrem Objecte schöpft, eine neue hinzu, so daß die Handlung eine zwiefache Güte oder Schlechtigkeit hat. Jemand fastet z. B. zur Erfüllung eines abgelegten Gelübdes; diese Handlung ist erstlich ein Act der Enthaltsamkeit, dann aber auch ein Act unmittelbarer Gottesverehrung und hat mithin eine zwiefache Güte; umgekehrt hat z. B. der Kirchendiebstahl eine doppelartige Schlechtigkeit, er ist zweien von einander spezifisch verschiedenen Tugenden entgegengesetzt, der Tugend der Gerechtigkeit und der Tugend der unmittelbaren Gottesverehrung oder der Ehrfurcht vor Gott.

Andere dagegen begründen die erste essentielle Art der Güte oder Schlechtigkeit einer Handlung, entweder weil sie keine erste voraussetzen, wie bei den indifferenten Handlungen, oder weil sie die erste Art der Güte oder Schlechtigkeit wieder zerstören, oder vielmehr verhindern, daß dieselbe überhaupt eintrete. Jemand gibt z. B. ein Almosen des eitlen Ruhmes willen; dieser Zweck gibt der Handlung

---

1) Sess. XIV. de poenit. cap. 5.; can. 7.
2) P. II. cap. 5. qu. 51.

die erste Art der Moralität, weil Derjenige, der zu diesem Zwecke ein Almosen gibt, das Almosen nicht wegen seiner sittlichen Güte will, sondern weil er es nur will als ein nützliches Mittel zur Erreichung eines schlechten Zweckes und es daher auch wollen würde, wenn es an sich nicht gut wäre.

Zweck und Motiv der Handlung.

Zweck und Motiv machen das formelle Object der Handlung aus. Wir handeln von jedem dieser beiden Momente insbesondere.

§. 68.

Zweck der Handlung.

1. Unter dem Zwecke wird hier nicht der innere (finis operis), sondern der äußere Zweck (finis operantis) verstanden. Der innere Zweck gehört zum Wesen der Handlung selbst, durch ihn wird die Handlung eben zu demjenigen, was ihr Name anzeigt; beim Almosen ist z. B. die Unterstützung des Nothleidenden der innere Zweck; dieser Zweck gehört zum Wesen des Almosenspendens selbst; ich kann mir aber beim Almosenspenden außer der Unterstützung des Nothleidenden noch verschiedene andere Zwecke setzen: ich kann z. B. den Nothleidenden unterstützen, um Gott zu verherrlichen; ich kann ihn unterstützen, um ein abgelegtes Gelübde zu erfüllen, um die Strafen meiner Sünden abzubüßen u. s. w.

Diese Zwecke nun, welche sich der Handelnde noch außerdem setzt und ohne welche die Handlung als solche schon in sich besteht, werden die äußeren Zwecke der Handlung genannt.

Der äußere Zweck der Handlung ist zwar schon im vorigen §. als Umstand aufgeführt worden; er kommt aber hier deßhalb noch insbesondere in Betracht, weil er die Handlung nicht bloß äußerlich umgibt und begleitet, sondern weil er sie auch innerlich beseelt und leitet, mithin nicht allein den Charakter eines Umstandes, sondern auch den einer moralischen Ursache hat.

2. Der vollkommenste Zweck unserer Handlungen ist die Beförderung der Ehre Gottes; Gottes Verherrlichung soll der letzte Zweck aller unserer Handlungen sein. „Ihr möget essen," sagt der Apostel, „oder trinken, oder sonst etwas thun, thuet Alles zur Ehre Gottes[1])." Demnach ist der schönste Wahlspruch für das ganze Leben der Wahlspruch des heil. Ignatius Loyola: Omnia ad majorem Dei gloriam.

Die Beförderung der Ehre Gottes, haben wir gesagt, sei der

---

1) 1 Kor. 10, 31.; Koloss. 3, 17.

vollkommenste Zweck unserer Handlungen; denn Gott selbst hat bei seinen Handlungen keinen höheren und vollkommeneren Zweck, weil er sich selbst Zweck ist. Von Ewigkeit her erkennt er sich selbst, liebt er sich selbst, faßt er Rathschlüsse zu seiner Verherrlichung, die er in der Zeit ausführt. Indem ich mir also die Verherrlichung Gottes zum Zwecke meiner Handlungen setze, habe ich den gleichen Zweck, wie Gott selbst: gewiß der höchste und vollkommenste, der denkbar ist.

Und wie es keinen vollkommeneren Zweck gibt, als diesen, so gibt es auch keinen nothwendigeren weder in Absicht auf Gott, noch in Absicht auf mich selbst. Es gibt keinen nothwendigeren Zweck, als diesen, in Absicht auf Gott; denn wäre es mir erlaubt, mir ein anderes Endziel zu setzen, als Gott, dürfte ich auch nur den geringsten Gedanken denken, das geringste Wort reden, die geringste Handlung thun, ohne sie wenigstens virtuell auf ihn zu beziehen: so würde Gott aufhören Gott zu sein, denn Gott ist, als solcher, das letzte Ziel aller Wesen, und damit auch das letzte Ziel aller Handlungen. Es gibt auch keinen nothwendigeren Zweck in Absicht auf mich selbst; denn da ich für Gott erschaffen bin und da er allein mich glücklich machen kann, so fordert schon die wahre Selbstliebe, daß ich mir Gott zu meinem Endziele setze und daß ich mir die Beförderung seiner höchsten Ehre zum letzten Zwecke aller meiner Handlungen mache. Der Beförderung der Ehre Gottes als letztem und höchstem Zwecke untergeordnet ist der Zweck der Beförderung meiner und meiner Mitmenschen Wohlfahrt, der als nächster Zweck meiner Handlungen ebenfalls nicht allein zulässig, sondern auch gut ist. Auch ist in diesem nächsten Zwecke jener letzte und höchste Zweck virtuell schon eingeschlossen, denn „der Menschen Heil ist Gottes Verherrlichung." Uebrigens ergeben sich diese ethischen Bestimmungen über die Intention unserer Handlungen als einfache Folgerungen aus den dogmatischen Lehren über den Zweck unserer Erschaffung von selbst. Ist nämlich der primäre Zweck unserer Erschaffung Gottes eigene Verherrlichung, so muß diese auch der primäre Zweck aller unserer Handlungen sein, und ist unsere Beseligung oder, was dasselbe ist, unser Heil der secundäre Zweck unserer Erschaffung, so dürfen und sollen unsere Handlungen auch hingerichtet werden auf die Beförderung unseres Heiles, als auf ihren secundären und nächsten Zweck.

3. Diejenige Intention, welche unmittelbar vor der Handlung selbst gemacht wird, und dieselbe wirksam bestimmt und leitet, wird genannt actuelle Intention (intentio actualis) im Gegensatze zur habituellen (intentio habitualis), d. h. derjenigen, welche in Be-

ziehung auf dieselbe Handlung oder doch auf Handlungen gleicher Art früher gemacht und durch eine entgegengesetzte noch nicht zurückgenommen worden ist. Uebt die habituelle Intention durch den im Gemüthe zurückgelassenen Eindruck auf die Handlung selbst noch Einfluß aus, so wird sie virtuell (intentio virtualis) genannt; im entgegengesetzten Falle aber heißt sie rein habituell (intentio mere habitualis). Die letztere ist, als ganz unkräftig, zu einer guten Handlung nicht genügend, die virtuelle genügt, wenn sie gleich hinter der actuellen zurücksteht. Die christliche Moral legt daher einen besonderen Werth darauf, daß der Christ oftmals, wo möglich täglich und stündlich, eine actuelle gute Meinung mache.

4. Was den Einfluß betrifft, den der Zweck auf die Moralität der Handlung ausübt, so lassen sich die hauptsächlichsten Bestimmungen hierüber auf folgende Puncte zurückführen:

a. der Zweck verleiht einer ihrem Objecte nach indifferenten Handlung ihre erste Güte oder Schlechtigkeit, d. h. ein guter Zweck macht eine ihrem Objecte nach indifferente Handlung gut, ein schlechter Zweck macht eine ihrem Objecte nach indifferente Handlung schlecht [1]). Die heilige Schrift fordert uns deßhalb auf, Handlungen, die gleichgültig und an sich unnütz scheinen, durch eine gute Intention zu heiligen und sie dadurch für's ewige Leben selbst ersprießlich zu machen.

b. Eine ihrem Objecte nach gute Handlung, vom Handelnden auf einen guten Zweck hingerichtet, erhält, wofern die Güte des Zweckes von der Güte des Objectes der Art nach verschieden ist, durch den hinzukommenden guten Zweck eine neue Art von Güte, und besitzt somit eine zwiefache Güte. Denn wenn die ihrem Objecte nach indifferente Handlung von einem hinzukommenden guten Zwecke die erste Güte empfangen kann, so kann auch eine ihrem Object nach gute Handlung von dem hinzukommenden guten Zweck eine neue Art von Güte empfangen, indem die Güte des Zweckes nicht die Güte des Objectes der Handlung und die Güte des Objectes der Handlung nicht die Güte des Zweckes ausschließt. So hat z. B. das

---

1) Der heil. Bernard geht (serm. 16. sup. cantic.) die verschiedenen Zwecke des Lernens (eine ihrem Objecte nach indifferente Handlung) durch und bemerkt in dieser Beziehung Folgendes: Sunt, qui scire volunt eo fine tantum, ut sciant, et turpis curiositas est; sunt, qui scire volunt, ut scientiam suam vendant et turpis quaestus est; sunt, qui scire volunt, ut sciantur ipsi et turpis vanitas est; sunt, qui scire volunt, ut aedificent et caritas est; sunt, qui scire volunt, ut aedificentur et prudentia est.

Almosenspenden zur Erfüllung eines abgelegten Gelübdes eine zwiefache Güte, es ist ein Act der Wohlthätigkeit und zugleich ein Act der unmittelbaren Gottesverehrung.

c. Eine ihrem Objecte nach schlechte Handlung, vom Handelnden auf einen schlechten Zweck hingerichtet, empfängt, wenn die Schlechtigkeit des Zweckes von der des Objectes der Art nach verschieden ist, durch den hinzukommenden schlechten Zweck eine neue Schlechtigkeit und besitzt demnach eine zwiefache Schlechtigkeit (z. B. Uebertretung des Abstinenzgebotes, um Anderen ein Aergerniß zu geben).

d. Wird eine Handlung, die ihrem Objecte nach schlecht ist, auf einen guten Zweck hingerichtet (ich stehle z. B., um vom gestohlenen Gute Almosen zu geben), so wird diese gute Intention durch die als Mittel zum Zwecke dienende schlechte Handlung (electio mala) selbst befleckt; und es wird diese als Mittel zu einem guten Zwecke dienende schlechte Handlung durch die gute Intention nicht geheiligt, doch ihre Schlechtigkeit dadurch in etwa gemildert.

Jene gute Intention, haben wir gesagt, werde 1. durch die als Mittel zum Zwecke dienende schlechte Handlung selbst befleckt; denn die Intention ist in diesem Falle die Ursache, warum ich eine ihrem Objecte nach schlechte Handlung ausführe, und durch diese Verursachung von etwas Schlechtem wird die an sich gute Intention selbst befleckt. 2. Diese als Mittel zum Zwecke dienende Handlung wird durch die gute Intention nicht geheiligt, denn die Schlechtigkeit, welche eine Handlung aus ihrem Objecte schöpft, bleibt so lange bestehen, als das Object selbst unverändert bleibt. Das Object der Handlung wird aber durch die hier vorausgesetzte gute Intention nicht verändert. Der Diebstahl bleibt als Diebstahl schlecht, wenn er auch zu einem noch so guten Zwecke ausgeführt wird [1]. Doch wird 3. die Schlechtigkeit der Handlung durch die gute Intention in etwa gemildert. Denn eine Sünde ist um so schwerer, je entschiedener der Wille sich zu dem creatürlichen Gute, namentlich zu dem Ergötzlichen, das man in der Sünde sucht, hinneigt; und sie ist um so weniger schwer, je geringer jene Hinneigung des Willens ist. Im vorliegenden Falle wird aber die Sünde nicht gewollt aus Liebe zu einem Ergötzlichen, das darin enthalten, sondern nur als nützliches Mittel zu einem an sich guten Zwecke; daher der heil. Augustinus mit Recht sagt: Pejor est, qui concupiscendo, quam qui miserendo furatur [2].

---

1) Röm. 3, 8.

2) Contr. Mendac. c. 8. Vergl. *Thom.* 2. 2. qu. 111. art. 2.: Quanto bonum intentum est melius, tanto magis minuitur culpa mendacii.

e. Eine ihrem Objecte nach gute Handlung wird befleckt durch den schlechten Zweck, auf den sie hingerichtet wird, und diese schlechte Intention wird durch jene ihrem Objecte nach gute Handlung nicht verbessert. Denn in der guten Handlung, die ich auf einen schlechten Zweck hinrichte (ich gebe z. B. einer Person ein Almosen, um sie zur Sünde zu verführen), will und liebe ich keineswegs die Güte der Handlung an sich, sondern ich will und liebe sie bloß als nützliches Mittel zu einem schlechten Zwecke; und anderseits wird diese schlechte Intention durch jene an sich gute Handlung so wenig verbessert, daß sie dadurch vielmehr noch verschlechtert wird, indem sie etwas, was an sich gut ist, zum Bösen hinordnet, und somit, was ganz unnatürlich ist, das Gute in ein Mittel zum Schlechten umkehrt.

2. Motiv der Handlung.

Vom Zwecke einer Handlung ist das Motiv derselben zu unterscheiden. Zweck der Handlung ist dasjenige, um dessen willen die Handlung unternommen wird, oder das ich durch die Handlung erreichen will; der Zweck ist mithin im Augenblicke, wo ich mich zum Handeln anschicke, ein mir noch Künftiges; das Motiv der Handlung dagegen ist ein in mir vor der Handlung schon Gegenwärtiges; ich will es durch mein Handeln nicht erst erreichen, sondern es ist als wirkende Kraft bereits in mir, indem es mich eben zum Handeln bestimmt oder bewegt. Von der Liebe Gottes z. B. kann ich nicht sagen, daß sie Zweck, wohl aber, daß sie Motiv meines Handelns sei, wogegen ich mir die Verherrlichung Gottes allerdings als Zweck meines Handelns setzen kann.

Obgleich aber Zweck und Motiv einer Handlung von einander zu unterscheiden sind, so stehen doch beide zu einander in der engsten Beziehung. Das Motiv ist die bewegende wirkende Kraft, und der Zweck ist dasjenige, wozu sich diese Kraft hinbewegt, oder worauf sie hinstrebt; beide verhalten sich demnach fast wie Ursache und Wirkung. Wer z. B. Gott liebt, der fühlt sich von selbst gedrängt, Gott zu verherrlichen; dieser Gedanke, Gott zu verherrlichen, wurzelt eben in der Liebe und entspringt aus ihr wie von selbst. Hieraus ist einleuchtend, daß es eben so viele gute oder zulässige Motive geben müsse, als es gute oder zulässige Zwecke unserer Handlungen gibt. Es gibt aber, wie wir gesehen, zwei gute oder zulässige Zwecke unserer Handlungen: die Verherrlichung Gottes und die Beförderung unseres eigenen Heiles; es wird demnach auch ebenso viele gute oder zulässige Motive geben, von denen jedes dem einen der beiden genannten Zwecke entsprechen wird. Dem Zwecke Gott zu verherr-

lichen entspricht als Motiv die Liebe Gottes, dem Zwecke, unser eigenes Heil zu befördern, entspricht als Motiv die Liebe zu uns selbst. Ueber beide soll nachstehend kurz gehandelt werden.

§. 69.

Das Motiv der Liebe Gottes.

1. Wie der Zweck, Gott zu verherrlichen, der vollkommenste Zweck ist, so ist auch das diesem Zwecke entsprechende Motiv der Liebe das vollkommenste Motiv.

2. Dieses Motiv der Liebe Gottes ist dem christlichen Gesetze charakteristisch eigen. Gott läßt sich nämlich, sagt der heil. Bernardus, in Beziehung auf seine Geschöpfe, in einer dreifachen Eigenschaft betrachten: in der Eigenschaft eines Herrn, welcher sich uns als Knechte unterwirft; in der Eigenschaft eines Belohners, welcher uns als Lohndiener an sich zieht; und in der eines Vaters, der uns an sich zieht als Kinder. Nach dieser seiner dreifachen Eigenschaft hat nun Gott den Menschen auch ein dreifaches Gesetz gegeben: ein Gesetz der Auctorität, wie Knechten; ein Gesetz der Hoffnung, wie Lohndienern, und ein Gesetz der Liebe, wie Kindern.

Die beiden ersten Arten von Gesetzen waren voller Mühe und Beschwerde. Das Gesetz der Liebe oder das christliche Gesetz dagegen ist voller Annehmlichkeit und Süßigkeit; denn die Wirkung der Liebe ist es, Alles zu versüßen, Alles nicht nur möglich, sondern auch leicht; Alles nicht nur leicht, sondern auch angenehm zu machen. Eben wegen dieses dem christlichen Gesetze charakteristisch eigenen Motivs der Liebe heißt dieses Gesetz auch ein sanftes Joch und eine leichte Bürde; denn die Liebe nimmt dem Joche des Gesetzes alles Harte, Drückende, Unbequeme, und sie macht aus der Last des Gesetzes eine Last, die in demselben Grade leichter ist, als sie schwerer ist: ein Paradoxon, das Augustinus durch ein Gleichniß aus der Natur sehr anschaulich macht. Die Vögel, sagt er, haben Flügel und sind damit beschwert; aber eben das, was sie beschwert, gibt ihnen ihre Leichtigkeit; und je mehr sie damit beschwert sind, desto leichter werden sie. Nehmet einem Vogel seine Flügel und ihr entlastet ihn, aber indem ihr ihn entlastet, setzt ihr ihn außer Stand zu fliegen (quoniam exonerare voluisti, jacet). Umgekehrt, gebt ihm seine Flügel, daß er auf's Neue damit belastet sei, und er wird sich auf's Neue in die Lüfte emporschwingen; denn in derselben Zeit, wo er seine Flügel trägt, tragen die Flügel auch ihn. Er trägt sie auf der Erde, und sie tragen ihn gegen den Himmel (redeat onus et volabit). So gerade verhält es sich mit dem Gesetze Christi, dem

Gesetze der Liebe, und mit der Last dieses Gesetzes; ich trage sie und sie trägt mich; ich trage sie, indem ich das Gesetz ausübe, sie trägt mich, indem mir dieses Gesetz Christi die Liebe einflößt. Jede andere Last hat nur ihr Gewicht, aber diese Last hat ihre Flügel. Daher kam es auch, sagt der heil. Augustinus, daß ungeachtet die Menschen unter der Last des vorchristlichen Gesetzes voller Furcht seufzten, diese Furcht doch nicht bewirken konnte, daß sie das Gesetz übten, anstatt daß die Christen in dem Gesetze der Gnade einen Wohlgeschmack empfinden, der es ihnen liebenswürdig, und eine Salbung, die es ihnen süß macht (timuerunt et non impleverunt; amaverunt et impleverunt). Die Menschen unter dem alten Gesetze, eigennützig und habsüchtig, wie sie waren, fürchteten Gott als Rächer der Ungerechtigkeit, aber ungeachtet dieser Furcht enthielten sie sich nicht der schlechtesten Handlungen, statt daß sie im neuen Gesetze mit lieblicher Gewalt an einen armen Gott gefesselt sind, und weit davon entfernt, Anderen ihre Güter zu rauben, haben sie sich jetzt aus Liebe zu ihm ihrer eigenen Güter zu Gunsten Anderer beraubt (timuerunt et rapuerunt res alienas; amaverunt et donaverunt res suas). Hiermit ganz übereinstimmend ist, was der Verfasser der Nachfolge Christi über die Süßigkeit und Kraft der Liebe sagt. „Nichts gibt es," sagt er, „weder im Himmel noch auf Erden, was süßer, stärker, erhabener, umfassender, angenehmer oder besser wäre, als die Liebe; weil die Liebe aus Gott geboren ist und sich erhebend über alle Creaturen nur in Gott ruhen kann. Wer liebt, ist immer voll Freude, er läuft, er fliegt, er ist frei und nichts hält ihn zurück. Er gibt Alles für Alle und besitzt Alles in Allem, weil er in dem einzigen und höchsten Gute ruht, welches über Alles erhaben ist und von welchem alle Güter entspringen und ausgehen."

§. 70.

Das Motiv der Selbstliebe.

Die Liebe ist im Grunde das einzige Motiv aller unserer Handlungen; denn so verschieden die Motive auch immer sein mögen, so lassen sie sich doch alle auf die Liebe zurückführen. Selbst der Haß setzt die Liebe voraus, weil ich Niemanden hasse, als weil er mir ein Hinderniß ist, Dasjenige zu besitzen oder zu genießen, was ich liebe.

Die Liebe selbst aber kann wieder sehr verschiedenartig sein: übernatürlich oder natürlich, vollkommen oder unvollkommen, rein oder unrein und lasterhaft, auch ganz indifferent. So ist die Selbstliebe, um die es sich hier handelt, an sich weder gut noch schlecht, denn, wie der heil. Thomas sagt, ist sie den Gerechten ebenso eigen,

wie den Ungerechten, den Kindern Gottes ebenso, wie den Kindern der Welt. Sie wird gut oder schlecht je nach ihrer verschiedenen Beziehung.

1. Insofern die Selbstliebe in dem Bestreben aufgeht, sein Heil zu wirken oder was dasselbe ist, vereinigt zu werden mit Gott, ist sie ein Ausfluß aus der Gottesliebe und ebenso nothwendig, wie diese. Daß sie in diesem Sinne auch Motiv meiner Handlungen sein dürfe, versteht sich von selbst. Insofern sie dieses wirklich ist, wird sie gewöhnlich kindliche Hoffnung (spes filialis) und kindliche Furcht (timor filialis) genannt, welche Hoffnung und Furcht mit der Liebe Gottes schon gesetzt und unzertrennlich damit verbunden sind.

2. Außer dieser kindlichen Furcht (auch timor castus und timor reverentialis genannt), unterscheidet man noch drei andere Arten von Furcht, nämlich die Weltfurcht (timor mundanus), die knechtliche Furcht (timor servilis), und die anfängliche Furcht (timor initialis); alle diese drei Arten von Furcht entspringen aus der Selbstliebe, jedoch nicht aus jener vollkommenen Selbstliebe, die begründet ist in der vollkommenen Gottesliebe; und in Beziehung auf sie kann daher die Frage entstehen, ob sie nach der Lehre des Christenthums moralisch gute oder auch nur zulässige Motive unserer Handlungen seien.

a. Die Weltfurcht bildet den geraden Gegensatz zur Gottesfurcht; sie besteht nämlich darin, daß man ein zeitliches Uebel mehr als die Beleidigung Gottes fürchtet. Diese Furcht aber ist schlecht, und sie wird in der heiligen Schrift entschieden verworfen, theils direct, denn „fürchtet nicht Diejenigen," sagt der Heiland, „die den Leib tödten, aber die Seele nicht tödten können [1]," theils indirect durch alle jene Stellen, welche die Weltliebe verdammen [2]), denn die Weltfurcht entspringt eben aus der Weltliebe, da man die Uebel der Welt nur fürchtet, weil man die Güter der Welt liebt.

Daß diese Art von Furcht nicht Motiv unseres Handelns sein dürfe, versteht sich von selbst.

b. Die anfängliche Furcht [3]) ist diejenige Furcht, vermöge deren man die Sünde fürchtet sowohl der Schuld, als der Strafe wegen,

---

1) Matth. 10, 28.; vergl. außerdem 1 Petr. 3, 14. Jes. 51, 7. u. a.

2) 1 Joh. 2, 15.

3) Der Name anfänglich *(initialis)*, der zuerst bei Thomas vorkommt (der heil. Augustinus scheint dazu Anlaß gegeben zu haben; vergl. lib. 82. qu. in 36.: timor inchoat et perficit sapientem, hic autem est, qui summe diligit), wird dieser Furcht deßhalb beigelegt, weil sie dem ersten Stadium des geistlichen Lebens angehört.

oder vermöge deren man die Beleidigung Gottes nicht weniger fürchtet, als die Strafe, womit Gott dieselbe bestraft. Diese Furcht unterscheidet sich nicht ihrem Wesen, sondern nur ihrem Grade nach von der kindlichen Furcht; sie ist, wie der heil. Chrysostomus sagt, in der Seele des Gerechten gleichsam ein bewaffneter und starker Soldat, der die Diebe, Räuber und alle Feinde von dem inneren Hause, dem Herzen, fernhält [1]), und sie wird von der heiligen Schrift selbst empfohlen [2]). Daß sie ein zulässiges Motiv unserer Handlungen sei, ist nicht zu bezweifeln, ist auch nie bezweifelt worden.

c. Es bleibt somit nur noch als dritte Art von Furcht die knechtliche übrig; diese aber besteht darin, daß man die Sünde fürchtet und flieht, nicht insofern sie Gott beleidigt, sondern bloß, insofern sie Strafe und zwar die Höllenstrafe zur Folge hat. Warum ihr der Name knechtlich beigelegt wird, bedarf kaum erinnert zu werden. Wie es nämlich Kindern eigen ist, die Beleidigungen des Vaters aus Liebe und Ehrfurcht gegen den Vater zu vermeiden, so ist es Knechten eigen, die Schuld nur aus Furcht vor der Strafe zu fliehen, so daß sie zur Vermeidung der Schuld nicht von der Liebe gegen ihren Herrn bewegt werden; denn würden sie dazu von der Liebe gegen ihren Herrn bewegt, so würden sie eben nicht als Knechte, sondern als Kinder handeln.

Von dieser Furcht nun behauptete Luther, daß sie die Menschen zu Heuchlern, und mithin zu noch größeren Sündern mache: eine Behauptung, die von der heiligen Synode von Trient mit Recht verworfen worden ist [3]), und welcher offenbar sehr arge Mißverständnisse zu Grunde liegen.

Es lassen sich nämlich mit Bellarmin zwei Stufen dieser knechtlichen Furcht unterscheiden, erstlich diejenige, welche wohl die äußere Sündenthat, aber nicht den sündhaften Willen unterdrückt, welche wohl Hand und Fuß, aber nicht das Herz von der Sünde entfernt. Selbst die knechtliche Furcht auf dieser Stufe (von den Theologen gewöhnlich timor serviliter servilis genannt) ist an sich gut und auch die Ursache von etwas Gutem; sie ist an sich gut, denn die Knechtlichkeit gehört im Grunde nicht zum Wesen der Furcht selbst, die knechtlich genannt wird, sondern sie ist ihr bloß beigefügt

---

1) Vergl. homilia 15. ad pop. Antioch.

2) Matth. 10, 28.

3) Sess. 6. can. 8.: „Si quis dixerit gehennae metum, per quem ad misericordiam Dei de peccatis dolendo confugimus vel a peccato abstinemus, peccatum esse, vel peccatores pejores facere, anathema sit."

und ist daher auch die **Knechtlichkeit** schlecht, als entgegengesetzt der Liebe, so ist doch nicht die knechtliche Furcht selbst schlecht[1]), sie ist die Ursache von etwas Gutem; denn daß die äußere Sündenthat unterbleibt, ist etwas Gutes, da dadurch wenigstens manche schlimme Folgen der Sünde verhütet werden. Da aber diese knechtliche Furcht auf dieser Stufe noch mit einem verkehrten Willen verbunden ist[2]), so ist sie, wenn auch an sich gut, doch kein zureichendes Motiv einer guten Handlung; denn damit eine Handlung gut sei, muß sie nicht nur ihrem Aeußeren nach nicht schlecht sein, sondern auch aus einer guten Gesinnung hervorgehen, was der Voraussetzung nach hier nicht der Fall ist.

Die zweite und höhere Stufe der knechtlichen Furcht ist diejenige, die nicht nur die äußere Sündenthat, sondern auch die innere sündhafte Gesinnung selbst unterdrückt (timor simpliciter servilis); denn nicht selten geschieht es, daß Menschen, wenn sie auch Gott noch nicht lieben, doch in Anbetracht der furchtbaren und ewigen Strafen der Sünde einen wahren Abscheu und Haß gegen dieselbe fassen, und den Willen zu sündigen ablegen.

Eben von dieser knechtlichen Furcht reden die Theologen, wenn sie behaupten, daß die Reue aus Furcht vor den Strafen der Sünde eine hinreichende Disposition zur Rechtfertigung sei. Will man aber auch diese Behauptung nicht gelten lassen: immerhin ist doch diese Furcht, wenn auch noch nicht die volle Gesundheit, doch wenigstens ein Heilmittel der Krankheit, und als untergeordnetes, für die tiefere Stufe des geistlichen Lebens bestimmtes Motiv muß sie jedenfalls zugelassen werden.

§. 71.

Indifferente Handlungen.

Nachdem die Quellen der generischen Verschiedenheit der Moralität vorstehend näher sind in Betracht gezogen worden, kommt die

1) Es verhält sich mit dem timor servilis, wie mit der fides informis; auch die fides informis ist nicht schlecht; sondern nur die informitas ist schlecht.

2) Eine schöne Stelle ist es, die sich hierüber bei **Augustinus** findet conc. 25. in ps. 118.: Timor, quo non amatur justitia, sed timetur poena, servilis est, quia carnalis est et ideo non crucifigit carnem. Vivit enim peccans voluntas, quae tunc apparet in opere, quando speratur impunitas; cum vero poena creditur sequutura, latenter vivit; vivit tamen; mallet enim licere; et dolet non licere, quod lex vetat; quia non spiritualiter delectatur ejus bono, sed carnaliter malum metuit, quod minatur.

Frage an die Reihe, ob außer den moralisch guten und den moralisch schlechten Handlungen auch moralisch indifferente Handlungen zu statuiren seien.

Daß es Handlungen gibt, die ihrem Objecte nach indifferent sind (actus indifferentes in specie), unterliegt keinem Zweifel. Alle Moraltheologen sind hierin einerlei Meinung[1]). Daß solche ihrem Objecte nach indifferente Handlungen, wenn sie ohne Ueberlegung geschehen und nicht aus freiem Willen hervorgehen (gewohnheitlich oder mit einer Art von Instinct seine Hände oder Füße bewegen, sich die Stirne reiben u. dgl.), weder moralisch gut noch moralisch schlecht seien, unterliegt ebenfalls keinem Zweifel. Endlich sind alle Moraltheologen auch darin mit einander einverstanden, daß es freie Handlungen gibt, welche in Absicht auf die übernatürliche Ordnung weder gut, noch schlecht, weder verdienstlich, noch mißverdienstlich sind (das Almosen z. B., das ein Ungläubiger aus bloßem Mitgefühl spendet). Eine Verschiedenheit der Ansichten besteht nur darüber, ob die individuellen und überlegten Handlungen, d. h. die Handlungen, welche der Mensch unter bestimmten Umständen und in einer bestimmten Absicht verrichtet, in der natürlichen Ordnung jemals indifferent, und mithin weder moralisch gut, noch moralisch schlecht sein können (actus indifferentes in individuo). Die Thomisten entscheiden sich gegen, die Scotisten dagegen entscheiden sich für die Existenz solcher indifferenten Handlungen. Die Argumentation des heil. Thomas ist folgende. Eine jede freie Handlung, sagt er, muß auf irgend einen Zweck hingerichtet werden; dieser Zweck aber kann entweder ein guter oder ein schlechter sein. Wird eine auch ihrem Objecte nach indifferente Handlung auf einen guten Zweck hingerichtet, so stimmt sie mit der Ordnung der Vernunft überein, und ist mithin gut; wird sie nicht hingerichtet auf einen

---

1) Vergl. *Liguori* theol. mor. l. II. art. ult. *Thom.* 1. 2. qu. 18. a. 8. Aus Augustinus läßt sich hier vergleichen lib. 2. de serm. Domin. in monte cap. 28., wo er bei Erklärung der Worte: „Richtet nicht, so werdet ihr nicht gerichtet werden“ und bei Ausgleichung dieses Ausspruches mit einem andern Ausspruche des Herrn: „Aus ihren Früchten werdet ihr sie erkennen“ die Bemerkung macht, daß dieser letztere Ausspruch von den offenbar schlechten Werken zu verstehen sei (von Werken, die nie in guter Absicht vollbracht werden können, wohin namentlich zu rechnen seien Gotteslästerung, Diebstahl u. dgl.); der erstere Ausspruch hingegen sei von indifferenten Handlungen, Essen u. dgl. zu verstehen; er schließt mit den Worten: Sunt ergo quaedam facta media, quae ignoramus, quo animo fiant, quia et bono et malo fieri possunt, de quibus temerarium est judicare, maxime, ut condemnemus.

guten Zweck, so widerspricht sie der Ordnung der Vernunft und ist schlecht. Hieraus folgt, daß jede freie (mit Ueberlegung geschehene) Handlung des Menschen entweder gut oder schlecht ist, und daß mithin keine einzige Handlung individuell indifferent sein könne[1]).

Scotus dagegen geht von der Voraussetzung aus, daß der Mensch nicht verpflichtet sei, jede seiner Handlungen auf Gott als ihr letztes Ziel zu beziehen, indem Gott den Menschen dazu nicht verpflichtet habe. Werden nun, fährt er fort, Handlungen, welche ihrem Objecte nach indifferent sind, weder actuell noch virtuell auf Gott hingerichtet, so fehlt ihnen die zureichende Bedingung der Güte; aber nicht weniger fehlt ihnen auch die zureichende Bedingung der Schlechtigkeit; es muß daher angenommen werden, daß wirklich manche Handlungen auch individuell indifferent seien[2]). Außerdem werden auch für die scotistische Ansicht noch Aussprüche verschiedener Kirchenlehrer zu Hülfe gerufen, die indeß sämmtlich eine andere Deutung zulassen[3]).

So schwer es scheint, sich für eine der beiden Ansichten mit Be-

---

1) *Thom.* 1. 2. qu. 18. art. 9.: Oportet, quod quilibet actus individualis habet aliquam circumstantiam, per quam trahatur ad bonum vel malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberata procedens si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi et habet rationem mali; si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni. Necesse est autem, quod vel ordinetur vel non ordinetur ad debitum finem, unde necesse est, omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem in individuo consideratum bonum esse vel malum.

2) Cf. In II. d. 41. qu. un. Non enim tenetur homo nec tentione necessitatis, contra quam sit peccatum mortale, nec tentione minori, contra quam sit peccatum veniale, referre semper actum suum in Deum actualiter vel virtualiter, quia Deus non obligavit nos ad hoc. Neque videtur esse in istis actibus sufficiens ratio bonitatis, ut sint meritorii, quia non videtur minor relatio sufficere ad meritum, quam relatio virtualis, qualis non est hic. Sunt ergo multi actus indifferentes, non tantum secundum esse, quod habent in specie naturae, sed etiam indifferentes ad bonum meritorium et malum demeritorium, quia unum individuum potest esse tale et aliud tale.

3) *Gregor. Naz.* Or. III. contr. Julian.; *Hieronym.* epist. 89. ad Aug. c. 5., wo folgende Worte vorkommen: „Bonum est continentia, malum luxuria, inter utrumque indifferens est ambulare, hoc nec bonum, nec malum est; sive enim feceris, sive non feceris, nec justitiam habebis nec injustitiam.“ **Bonaventura** neigt sich zu gleicher Ansicht; vergl. 2. dist. 41. art. 1. qu. 4.

stimmtheit zu entscheiden, muß man doch der Thomistischen den Vorzug der Consequenz zuerkennen.

Darin freilich kann man dem Doctor subtilis beistimmen, daß es nicht pflichtmäßig sei, alle Handlungen actuell auf Gott zu beziehen, und daß in Absicht auf diese actuelle Intention die Worte des Apostels: „ihr möget essen, trinken oder sonst etwas thun, thuet Alles zur Ehre Gottes" kein Gebot, sondern nur einen Rath enthalten: virtuell aber muß nothwendig jede freie Handlung auf Gott hingerichtet werden; und in Absicht auf diese virtuelle Intention enthalten jene Worte des Apostels keinen bloßen Rath, sondern ein streng verbindendes Gebot. Virtuell wird aber eine Handlung auf Gott hingerichtet, wenn sie um eines guten Zweckes willen verrichtet wird; wenn sie hinzielt auf die Beförderung eigener oder fremder Wohlfahrt. Denn auch diese Beförderung unserer Wohlfahrt ist dem Willen Gottes gemäß und eine solche Intention geht immer wieder auf Gott, als letztes Ziel, zurück. Ist dies richtig, so sind alle auch ihrem Objecte nach indifferenten Handlungen gut, wenn sie auf einen guten, mit der Ordnung der Vernunft übereinstimmenden Zweck, auf die Beförderung eigener oder fremder Wohlfahrt hingerichtet werden; und sie sind nicht nur gut in der natürlichen Ordnung, sondern zugleich Gott wohlgefällig und verdienstlich, wenn auch die sonstigen zu einem Verdienste erforderlichen Bedingungen vorhanden sind, wenn namentlich der Handelnde sich im Stande der Gnade befindet und wenn er die habituelle Liebe zu Gott oft genug erneuert [1]).

Auf der anderen Seite sind aber alle überlegten Handlungen, die entweder ganz zwecklos oder ohne einen sittlich guten Zweck geschehen, schlechte Handlungen, wenn sie auch ihrem Objecte nach indifferent sein sollten. Daß Handlungen, die ganz zwecklos geschehen, schlechte Handlungen seien, liegt auf der Hand. Denn ein zweckloses Handeln ist ein müßiges, unnützes, ein des Menschen unwürdiges Handeln, und wenn der Mensch selbst über jedes unnütze Wort zur Rechenschaft gezogen werden wird [2]); wie vielmehr wird

1) Vergl. *Bonaventura* in 2. Sent. Dist. 41. quaest. 3. Notandum, quod ad hoc, ut aliqua actio sit meritoria, non oportet, ut eam semper quis actualiter referat in Deum, sed sufficit relatio habitualis. Die relatio habitualis setzt Bonaventura hier identisch mit der relatio virtualis, wie sich aus folgenden beigefügten Worten ergibt: Si quis intendat pro Deo dare centum Marcas et de Deo cogitat in datione primae Marcae et in aliis non cogitat de Deo, nihilominus omnes illae dationes sunt meritoriae.

2) Matth. 12, 36.

er es über unnütze Handlungen werden. Sind aber überlegte Handlungen, die keinen Zweck haben, schlecht, so sind es gewiß ebenso sehr solche, die keinen sittlich guten Zweck haben, sondern bloß um des sinnlichen Vergnügens wegen unternommen werden. Denn dadurch eben unterscheidet sich der Mensch von den thierischen Geschöpfen, daß er nicht, wie diese, das bloße sinnliche Vergnügen sich als Zweck seiner Handlungen setzt; und wo er dies thut, wo er sich an den bloßen Genuß heftet, wo er im bloßen Genusse, wie in einem letzten Ziele, stehen bleibt und ruht, handelt er, wie es eines Thieres, nicht wie es eines Menschen würdig ist. Der Mensch darf nicht nur nicht das Werk der Ehe des bloßen Vergnügens wegen ausüben, er darf nicht nur nicht des bloßen Vergnügens wegen essen oder trinken (entgegengesetzte Behauptungen sind von der Kirche verworfen worden [1]): er darf bei keiner einzigen Handlung, wenn sie auch die Empfindung eines sinnlichen Vergnügens ihrer Natur nach hervorbringt (das Anschauen eines schönen Naturgegenstandes, der Geruch einer wohlriechenden Blume u. dgl.), das bloße Vergnügen sich als letzten Zweck setzen; weil er dann nicht als Mensch, nicht der Würde seiner vernünftigen Natur gemäß handelte [2]). Hieraus aber folgt von selbst, daß eine freie Handlung, die ihrem Objecte nach indifferent ist, in individuo nie indifferent sein könne, sondern entweder sittlich gut, oder sittlich schlecht sein müsse, je nach den Umständen und dem Zwecke, unter denen und zu dem ich sie setze. Ich gehe z. B. spazieren zu einer Zeit, die ich unabweislichen Berufsgeschäften widmen sollte: diese Handlung ist eine schlechte Handlung; ich gehe spazieren ohne Zweck, zu bloßem Zeitvertreib: diese Handlung ist eine schlechte Handlung; ich gehe spazieren, um mich zu erholen, um meine Kräfte aufzufrischen und mich zu neuer Berufsthätigkeit geschickt zu machen: diese Handlung ist eine sittlich gute Handlung, und sie ist sogar eine verdienstliche Handlung, wenn ich von der heiligen Liebe beseelt bin und von meiner Berufsthätigkeit selbst die rechte christliche Anschauung habe; denn bei solcher Gesinnung ist auch die Sorge für die Gesundheit eine gottwohl-

---

1) Vom Papste Innocenz X. wurden folgende zwei Propositionen condemnirt: 1. Opus conjugii ob solam voluptatem exercitum, omni penitus culpa caret et defectu veniali. 2. Licet comedere et libere usqué ad satietatem absque necessitate ob solam voluptatem, modo non obsit valetudini, quia licite potest appetitus naturalis suis actibus frui.

2) Daher sagt der heil. Thomas ganz mit Recht: die delectationes seien propter operationes, nicht die operationes propter delectationes (sup. q. 4. a. 2.).

gefällige, gleichsam gottesdienstliche Handlung, sie geht hervor aus der habituellen Liebe zu Gott und wird ihrem Zwecke nach wenn auch nicht actuell, doch virtuell auf Gott bezogen.

Die Gründe, womit die thomistische Ansicht bekämpft worden ist, sind einer engen, beschränkten Auffassung entlehnt und erscheinen, bei Lichte besehen, wenig verfänglich. Wendete man ein, daß, wenn alle ihrem Objecte nach indifferente Handlungen, die nicht um eines guten Zweckes willen verrichtet werden, sündhaft sein sollten, die Menschen fast in einem fort, wenigstens läßlich, sündigen würden, da die wenigsten Menschen solche indifferente Handlungen, und die angenehme Empfindung, die sie daraus schöpften (Essen, Trinken, Spielen, Lustwandeln u. dgl.), stets auf einen sittlich guten Zweck hinrichteten: so ließ man hiebei außer Acht, daß eine actuelle Beziehung solcher Handlungen auf einen sittlich guten Zweck gar nicht gefordert, vielmehr eine virtuelle schon für genügend erkannt wird, und daß diese virtuelle Intention schon vorhanden ist durch die vorangegangene, durch eine entgegengesetzte nicht wieder zurückgenommene, Intention, nach den Vorschriften der Vernunft zu handeln oder Alles Gott zu Ehren zu thun. Wollte man ferner die thomistische Ansicht deßhalb als ungereimt ansprechen, weil, wenn dieselbe richtig wäre, solche ihrem Objecte nach indifferente Handlungen ebensowohl eine Materie des Gelübdes, als eine Materie der Beichte abgeben würden, eine Materie des Gelübdes nämlich, wenn man sie auf einen guten Zweck hinrichtete, eine Materie der Beichte, wenn man sie nicht auf einen guten Zweck hinrichtete, da doch Niemanden einfiele, weder sich das Gelübde zu machen, spazieren zu gehen, noch zu beichten, daß er spazieren gegangen sei: so übersah man auf der einen Seite, daß, wenn es auch gut ist, um einer Erholung willen spazieren zu gehen, zu spielen u. dgl., es doch in der Regel besser ist, der Abtödtung seiner selbst wegen diese indifferenten Handlungen zu unterlassen, und daß nicht gute Handlungen schlechtbin, sondern nur solche gute Handlungen, die besser sind, als ihr Gegentheil (die gerathenen guten Handlungen), Gegenstand des Gelübdes sind; auf der andern Seite aber übersah man, daß solche indifferente Handlungen sehr oft unüberlegt geschehen und daß sie dann nicht sündhaft sind, mithin auch nicht Materie der Beichte sein können, während, wenn sie mit Ueberlegung und ohne einen guten Zweck verrichtet werden, sie dieses allerdings sein können, und es nach dem Urtheile gewissenhafter Personen auch wirklich sind, da solche sich wenigstens im Allgemeinen in der Beichte darüber anzuklagen pflegen, daß sie Unnützes gesprochen oder Unnützes gethan haben.

Auf die noch am meisten scheinbare Einwendung endlich, daß die Unterlassung eines guten aber nicht gebotenen Actes, z. B. der Anhörung einer heiligen Messe an Werktagen, weder schlecht noch gut sei, daß sie nicht schlecht sei, weil man zu einem solchen Acte nicht verpflichtet sei, und daß sie nicht gut sei, weil der Act, der unterlassen werde, gut sei: auf diese Einwendung kann ebenfalls nur erwiedert werden, daß diese Unterlassung, wenn sie mit Ueberlegung stattfinde, niemals indifferent, sondern wirklich entweder gut oder schlecht sei, gut, wenn sie geschieht wegen eines guten Zweckes, der nothwendigen Berufsgeschäfte, der Erholung wegen u. dgl.; schlecht, wenn sie stattfindet aus bloßer Trägheit, aus Verachtung oder aus Mangel an religiösem Eifer [1]).

II.

Die specifische Verschiedenheit moralischer Handlungen (distinctio specifica).

§. 72.

Ihrer generischen Verschiedenheit nach theilt man die moralischen Handlungen ein in moralisch gute und in moralisch schlechte; die moralisch guten können aber, wie die moralisch schlechten, unter sich selbst wieder specifisch oder der Art nach verschieden sein. Die Quellen dieser specifischen Verschiedenheit der moralischen Handlungen sind die oben bereits genannten: 1. das Object, 2. die Umstände, 3. Zweck und Motiv; daher der Satz der alten Moralisten: Specifica distinctio actuum humanorum desumitur ab objecto, a fine extrinseco et circumstantiis, quae sunt moraliter specie diversa. Specifisch von einander verschieden sind mithin sittlich gute Handlungen, wenn sie entweder specifisch verschiedenen Geboten oder Räthen (Fasten und Almosengeben) entsprechen; oder wenn sie zwar einem und demselben Gebote oder Rathe entsprechen, aber specifisch verschiedene Umstände, Zwecke oder Motive haben (Fasten entweder mit oder ohne Gelübde; im ersten Falle ist es ein Act unmittelbarer, im zweiten ein Act mittelbarer Gottesverehrung). Deßgleichen sind sittlich schlechte Handlungen specifisch von einander verschieden, entweder wenn sie specifisch von einander verschiedenen Geboten oder Verboten, oder wenn sie verschiedenen Tugenden widersprechen (die Lüge und die Unzuchtssünde), oder wenn sie einem und demselben Gebote oder Verbote, einer und derselben Tugend, aber unter specifisch verschiedenen Umständen widersprechen

1) *Thom.* 2. 2. qu. 54. a. 3.

(die einfache Unzuchtssünde und der Ehebruch), oder wenn sie endlich einem und demselben Gebote oder Verbote, einer und derselben Tugend widersprechen, aber ihre Zwecke oder Motive specifisch von einander verschieden sind (Stehlen aus Habsucht und Stehlen, um eine Unzuchtssünde auszuführen). Uebrigens ist die specifische Unterscheidung der sittlich guten Handlungen von praktisch geringerem Interesse, als die specifische Unterscheidung der Sünden [1]).

III.

Die **numerische** Verschiedenheit moralischer Handlungen (distinctio numerica).

§. 73.

Das Zahlenverhältniß scheint als etwas rein Aeußerliches bei der Moralität gleichgültig und nicht in Anschlag kommen zu dürfen; doch findet man schon bei den älteren Moraltheologen diesem Gegenstande einen sehr ausführlichen Abschnitt gewidmet; und die kirchliche Erklärung, daß im sacramentalen Sündenbekenntnisse die Zahl der Sünden angegeben werden solle, muß ebenfalls zu einer anderen Ansicht hinführen. Welchem Nachdenkenden sollte es auch wohl entgehen, wie verschieden der Seelenzustand zweier Menschen sein müsse, von denen der eine einer Versuchung nur einmal unterlegen, und sonst immer standhaft dagegen gekämpft hat; der andere aber gegen diese Versuchung nie gekämpft hat und ihr unzähligemal unterlegen ist.

Anhaltspunkte für die Zählung moralischer Handlungen sind folgende:

1. Jede in sich abgeschlossene, für sich bestehende Handlung constituirt Eine sittliche That (actum numero unum); wie viele solcher vollbracht werden, als so viele werden sie auch gezählt. Dagegen werden bloße Nebenhandlungen, die sich zur Haupthandlung nur als Einleitung, Vorbereitung oder als Mittel verhalten (beim Diebstahl z. B. das Zutragen der Leiter, das Einsteigen u. s. w.) nicht eigens gezählt, sondern nur zugezählt. Doch wird hiebei vorausgesetzt, daß diese einleitenden und vorbereitenden Handlungen mit der Haupthandlung selbst in einer naturgemäßen Verbindung stehen; ist dies nicht der Fall, so sind sie auch nicht als bloße Theilhandlungen zu betrachten, sondern werden als besondere Handlungen eigens gezählt (z. B. sich berauschen, um eine Unzuchtssünde oder einen Mord auszuführen).

---

1) Vergl. Conc. Trident. Sess. XIV. cap. V. et can. 7.

2. Handlungen derselben Art werden eigens gezählt, so oft eine moralische Unterbrechung eintritt. Moralisch unterbrochen aber können Handlungen werden entweder willkührlich, sei es durch eine ausdrückliche oder stillschweigende Widerrufung, sei es durch eine freiwillige Wegwendung des Willens oder des Geistes auf andere Gegenstände (bei sündhaften Handlungen z. B. durch Bereuung, bei guten Handlungen durch Nichtbeachtung oder Außerachtlassung), oder unwillkührlich, durch längere Zwischenräume, Schlaf u. dgl.

3. Ein dritter Anhaltspunkt für die Zählung moralischer Handlungen ist die numerische Verschiedenheit der Persouen, welche von meiner Handlung betroffen werden; so viele Personen ich nämlich durch eine und dieselbe Handlung verletze, morde u. dgl., eben so vieler Sünden mache ich mich durch diese eine und selbe Handlung schuldig.

§. 74.

Die Vervielfachung der Moralität.

Mit der eben behandelten hängt die in der Ueberschrift ausgesetzte Frage zusammen, ob eine moralische Handlung nur eine oder ob sie auch eine vielfache Moralität haben könne. Diese Frage aber läßt einen verschiedenen Sinn, und demzufolge auch eine verschiedene Beantwortung zu.

1. Ist der Sinn der Frage, ob eine und dieselbe Handlung zwei entgegengesetzte Moralitäten in sich vereinigen, ob sie zugleich gut und schlecht sein könne, so muß sie offenbar verneint werden. Eine Handlung z. B., die ihrem Objecte nach gut, aber ihren Umständen und ihrem Zwecke nach schlecht ist, oder eine Handlung, die ihrem Objecte nach schlecht, aber ihren Umständen und ihrem Zwecke nach gut ist, ist nicht etwa theilweise gut und theilweise schlecht, sondern sie ist nur schlecht; denn damit eine Handlung gut sei, ist, wie sich später zeigen wird, erforderlich, daß sie nach allen ihren Momenten, nach Object, Umständen und Zweck gut ist, wogegen die ganze Handlung schlecht ist, wenn auch nur eines dieser Momente schlecht ist. Doch würde man auf der anderen Seite zu weit gehen, wenn man alle Handlungen, bei denen hinsichtlich der Umstände oder des (äußeren) Zweckes eine Art von Unvollkommenheit oder Unlauterkeit sich einmischt, sofort als einfach schlecht verwerfen wollte. Denn man muß wohl unterscheiden, ob der äußere schlechte Zweck die alleinige Ursache war, um deren willen eine gute Handlung unternommen würde, so daß man die gute Handlung nicht auch um

ihrer eigenen Güte willen wollte, oder ob derselbe nur als Nebenzweck mit unterlief. Ich gebe z. B. einem Nothleidenden, dessen Anblick mich zum Mitleid bewegt, ein Almosen, und der Hauptzweck hiebei ist eben, den Nothleidenden zu unterstützen, zugleich aber beschleicht mich dabei auch eine Art von Eitelkeit, welche Eitelkeit jedoch nicht so in den Vordergrund tritt, daß das Almosen ohne sie nicht gegeben worden wäre. Hier ist der Hauptzweck der Handlung offenbar gut, und die Güte dieser Handlung wird durch den unlauteren Nebenzweck wohl verunvollkommnet, jedoch nicht gänzlich zerstört. In diesem Sinne kann man allerdings sagen, daß eine Handlung theilweise gut und theilweise schlecht sein könne, oder daß einer an sich, wie in ihren Hauptumständen und in ihrem Hauptzweck guten Handlung durch den Nebenzweck oder durch Nebenumstände sich eine gewisse Unvollkommenheit, Mangelhaftigkeit und Unlauterkeit beimische, oder daß dann zwar die ganze Handlung selbst nicht sündhaft sei, daß aber doch der Mensch dabei sündige. Von dieser Art sind sogar die meisten guten Handlungen selbst der tugendhaften und gerechten Menschen; sie erscheinen in der Regel mit einer Art von Unvollkommenheit behaftet; der Geduldigste unterdrückt in schweren Leiden nicht immer jede Regung von Ungeduld und Kleinmuth, der Pflichttreueste hat sich fast immer über eine gewisse Eigenliebe, über ein gewisses ungeordnetes Wohlgefallen an sich selbst und andere Fehler anzuklagen, die sich den heiligen Uebungen seiner Pflicht beigemischt; der Eifrigste verfällt oft einer gewissen Lauigkeit, und Jeder hat Ursache, Gott selbst wegen seiner unvollkommenen guten Handlungen täglich um Verzeihung zu bitten.

2. Die obige Frage kann aber auch den Sinn haben, ob eine Handlung eine vielfache Moralität derselben Art haben könne, und dann muß sie entschieden bejaht werden. Eine Handlung schließt nämlich so viele Moralitäten in sich, als vielfach die Pflichttitel sind, denen sie entspricht oder widerspricht; eine sittlich gute Handlung hat eine so vielfache Güte, als vielfach die Pflichttitel sind, denen sie entspricht (Almosengeben wegen eines übernommenen Gelübdes ist eine zweifache gute Handlung, weil es erstlich ein Act der unmittelbaren Gottesverehrung, und dann ein Act der Nächstenliebe ist); eine sittlich schlechte Handlung aber hat eine so vielfache Schlechtigkeit, als vielfach die Pflichttitel sind, denen sie widerspricht (Beleidigung der Eltern z. B. ist eine zwiefach schlechte Handlung, sie ist ein Act der Ungerechtigkeit und zugleich ein Act der Undankbarkeit). Doch ist zu bemerken, daß der guten Handlung die vielfache Moralität nur dann zuerkannt werden darf, wenn die *vielfache* Güte der Hand-

lung formell und direct, wenigstens in actu exercito, intendirt war, wogegen es zur Vervielfachung der Schlechtigkeit einer schlechten Handlung schon genügt, daß diese vielfache Schlechtigkeit indirect oder implicite intendirt wird. Denn was die vielfache Schlechtigkeit einer Handlung betrifft, so kann diese kaum anders als indirect intendirt werden, weil man ja das Böse als Böses nicht wollen kann; auch soll die vielfache Schlechtigkeit nicht bloß nicht gewollt, sondern auch verabscheut und vermieden werden; sie wird aber nicht verabscheut und vermieden, wenn sie indirect oder implicite intendirt wird, so daß es zur Vervielfachung der Schlechtigkeit einer Handlung schon vollkommen genügt, wenn man, ohne gerade die vielfache Schlechtigkeit direct zu wollen, doch in einer Sache das sinnlich Angenehme oder Ergötzliche will, dem die vielfache Schlechtigkeit annex ist. Was dagegen die vielfache Güte betrifft, so muß sie deßhalb formell und direct intendirt werden, weil die sittliche Güte an sich begehrenswerth ist; wenigstens muß sie direct und formell gewollt werden, wenn nicht in actu signato, doch in actu exercito; d. h. es ist erforderlich, daß die vielfach gute Handlung wenigstens im Bewußtsein und mit der Rücksicht, daß sie gut ist, verrichtet werde, wenn es auch nicht erforderlich ist, daß ich die bestimmte Intention, sie als eine gute zu verrichten, auch in inneren oder äußeren Worten förmlich ausspreche.

Zweite Unterabtheilung.
Vom sittlich Guten.

Das sittlich Gute kann actuell und habituell sein; actuell sittlich gut sind die einzelnen vorübergehenden sittlich guten Handlungen; das habituell sittlich Gute dagegen ist die beharrliche gute Gesinnung, der beharrliche gute Zustand, oder die Tugend; wir handeln daher erstlich von den sittlich guten Handlungen und dann von dem beharrlichen sittlich guten Zustande oder von der Tugend.

Erster Abschnitt.

§. 75.

Die sittlich guten Handlungen im Allgemeinen.

1. Sittlich gut ist eine Handlung, die in allen ihren einzelnen Momenten (im Object, in den Umständen, im Zwecke und im Motive) mit dem gebietenden oder einladenden Willen Gottes übereinstimmt nach

dem allgemein recipirten Satze: Bonum causatur ex integra causa, malum ex quovis defectu [1]). Doch ist die Bestimmung, daß eine gute Handlung auch ihrem Objecte nach gut oder mit dem göttlichen Willen übereinstimmend sein müsse, nur dahin zu verstehen, daß sie nicht in sich selbst schlecht sei, da ja, wie wir gesehen haben, auch Handlungen, welche ihrem Objecte nach indifferent sind, durch den guten Zweck, wozu sie hingeordnet werden, zu guten Handlungen werden. Und was die Bestimmung betrifft, daß eine Handlung, wenn sie gut sein soll, zugleich auf einen guten Zweck hingerichtet werden müsse, so schließt diese zugleich ein, daß sie ihrer Natur nach auch auf einen solchen Zweck überhaupt hingeordnet werden könne. Denn da man größere und geringere Güter unterscheidet, so werden die größeren Güter nicht erlaubter Weise als Mittel zu Gütern, welche geringer sind, wie zu ihrem Zwecke hingeordnet; indem der Zweck besser sein muß, als Dasjenige, was als Mittel dazu hinführt. So würde es z. B. sündhaft sein, Gott nur zu dem Zwecke zu dienen, daß man zeitliche Güter von ihm erlange; weil der Dienst Gottes ein größeres Gut ist, als der Empfang zeitlicher Güter. Endlich wird bei dieser Bestimmung des Begriffes gut vorausgesetzt, daß der göttliche Wille, die entfernte Regel der menschlichen Handlungen, im Gewissen, als der nächsten Regel unserer Handlungen, sich wirklich abspiegele oder daß das Gewissen ein richtiges sei. Ist dies nicht der Fall, so kann eine Handlung, die objectiv mit dem göttlichen Willen übereinstimmt und materiell gut ist, dennoch formell schlecht sein (vergl. §. 40.).

Ist aber eine Handlung nur gut, wenn sie in allen ihren einzelnen Momenten, im Objecte, in den Umständen, in ihrem Zwecke und Motive gut ist: so wird sie durch jede Abweichung vom göttlichen Willen in einem dieser drei Stücke sogleich ihrer sittlichen Güte verlustig; denn wenn sie auch nur in einem dieser drei Stücke vom göttlichen Willen abweicht, ist sie überhaupt nicht so, wie sie sein soll, d. h. sie ist dann überhaupt nicht gut, und folglich schlecht.

§. 76.

Eintheilung der sittlich guten Handlungen.

1. **Innere** und **äußere** gute Handlungen.

Eine innere gute Handlung ist jeder wirksame gute Willensentschluß; bezieht sich der gute Willensentschluß auf ein äußeres Werk, z. B. auf die Unterstützung eines Nothleidenden, so wird er

1) *Dionys.* div. nom. c. IV.

dann wirksam genannt, wenn es bloß noch der äußeren Gelegenheit bedarf, damit er sich nach außen wirklich bethätige, so daß, wenn er sich nach außen nicht bethätigt, die Schuld nicht im Willen des Menschen, sondern nur in unbesieglichen äußeren Hindernissen liegt. Die Frage, ob die äußere gute Handlung, als bloße Vollziehung des inneren Actes des Willensentschlusses, der Güte dieser inneren Handlung noch eine neue, von dieser verschiedene, Güte hinzufüge, ist zwar (zwischen den Thomisten und Scotisten) controvertirt worden, muß aber mit dem heil. Thomas offenbar verneint werden. Wenigstens darf nicht behauptet werden, daß eine solche äußere gute Handlung die Güte der inneren guten Handlung in Absicht auf ihren wesentlichen Lohn vor Gott erhöhe; wenn sie es auch thut in Absicht auf ihren accidentellen Lohn. Sie erhöht die Güte der inneren guten Handlung nicht in Absicht auf ihren wesentlichen Lohn, weil sie den Menschen nicht besser macht, als er schon durch die innere gute Handlung war. Wer den wirksamen Willen hatte, einem Nothleidenden ein Almosen zu geben, diesen Willen aber nicht ausführen konnte, weil er bestohlen wurde, hat vor Gott wesentlich so viel verdient, als wenn er das Almosen wirklich gegeben hätte. Denn Gott belohnt nur den guten Willen, wovon, wie der heil. Chrysostomus sagt[1]), die äußeren Werke bloß der Ausdruck oder das Zeugniß sind; was unfreiwillig unterblieben ist, kann daher der Güte und dem Werthe einer Handlung nichts rauben, würden ja sonst auch die Güter der Tugend, ebenso wie die sogenannten Glücksgüter, den äußeren Zufällen und Umständen unterworfen sein, was doch unmöglich zugegeben werden kann. Deßhalb findet man denn auch in der heiligen Schrift bemerkt, daß Gott den Abraham, der seinen Sohn Gott wirksam opfern wollte, gerade so behandelt, als ob er ihn wirklich geopfert hätte[2]).

Dagegen erhöht die äußere gute Handlung wohl die Güte der inneren Handlung in Absicht auf ihren accidentellen Lohn vor Gott; insofern durch sie die innere gute Handlung erst zu ihrem eigentlichen Abschlusse, oder zu ihrem wahren Ziele gelangt. Der wesentliche Lohn der guten Handlungen besteht in der Anschauung des höchsten Gutes, und diese entspricht der größeren oder geringeren Güte des guten Willens oder der heiligen Liebe des Handelnden; der accidentelle Lohn aber besteht in der himmlischen Freude über das geschöpfliche Gut, und diese entspricht der Güte der Handlung,

---

1) Vergl. Homil. in cap. 26. des Matth.
2) Genes. 22, 12.

welche ihr zufließt aus dem Objecte und aus den Umständen. Wer nicht bloß den wirksamen Willen hatte, ein Almosen zu geben, sondern es auch gegeben hat, wird sich im Himmel nicht bloß darüber erfreuen, daß er ein Almosen geben wollte, sondern auch darüber, daß er es gegeben hat, so wie auch über die guten Folgen, die daraus entsprungen sind. Wer ein Martyrer ist durch den wirksamen Willen es zu sein, empfängt den wesentlichen Lohn des Martyriums; wer aber ein Martyrer ist nicht nur durch seinen wirksamen Willen, sondern auch durch die äußere That, empfängt nebst dem wesentlichen Lohne des Martyriums auch die aureola.

2. **Pflichtmäßig** gute und **gerathene** gute Handlungen.

Die pflichtmäßig guten Handlungen sind die Uebung einer Pflicht; die gerathenen guten Handlungen sind die Uebung eines Rathes. Daß die letzteren beziehungsweise einen höheren Werth haben, als die ersteren, liegt in der Natur der Sache [1].

3. **Natürlich** gute und **übernatürlich** gute Handlungen.

So werden die guten Handlungen eingetheilt nach der Verschiedenheit des Princips, aus dem sie hervorgehen, und der Kräfte, wodurch sie gewirkt werden. Das Princip, aus welchem die übernatürlich guten Handlungen hervorgehen, ist der übernatürliche Glaube, welcher die Grundlage aller übernatürlichen Motive, so wie alles übernatürlichen Lebens ist; und die bewirkenden Kräfte der übernatürlich guten Handlnngen sind die übernatürliche Gnade einerseits und die menschliche Freiheit anderseits, welche bei den übernatürlich guten Handlungen stets miteinander verbunden wirken. Natürlich gute Handlungen dagegen sind gute Handlungen, welche nicht aus dem Glauben hervorgehen, und nicht vermöge der übernatürlichen Gnade, sondern vermöge der bloßen natürlichen Kräfte des Menschen gewirkt werden. Da auch der gefallene und noch nicht wiederhergestellte Mensch sich noch im Besitze der Freiheit, wenn auch einer geschwächten, befindet, und diese Freiheit nicht bloß eine Freiheit zum Bösen ist: so muß die Möglichkeit solcher natürlich guten Handlungen allerdings behauptet, und es dürfen mithin nicht alle Handlungen der Ungläubigen für Sünden erklärt werden. Uebrigens steht die von der Kirche verworfene Behauptung, daß alle Werke der Ungläubigen Sünden und die Tugenden der Philosophen nur Laster seien [2], auch ebenso sehr im Widerspruche mit der

---

1) Vergl. den Abschnitt von den Räthen §. 32 ff.

2) Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia — unter den 79 condemnirten Sätzen des Bajus der 25.

heiligen Schrift, als mit der gesunden Vernunft. Sie steht im Widerspruche mit der heiligen Schrift, da diese verschiedene Ungläubige wegen einiger guten Werke, die sie verrichtet, förmlich belobt, den Cyrus, den Ahasverus, die ägyptischen Hebammen und mehrere Andere. Sie steht auch im Widerspruch mit der gesunden Vernunft: denn

a. verdient doch gewiß ein Heide, der aus natürlicher Pietät seine Eltern ehrt, oder aus natürlichem Mitleid einen Nothleidenden unterstützt, für eine solche Handlung nicht bestraft zu werden; und verdient er für eine solche Handlung nicht bestraft zu werden, so ist diese auch nicht Sünde, weil jeder Sünde eine Strafe entspricht.

b. Durch jede Sünde wird der Mensch schlechter; aber annehmen, daß ein Ungläubiger, der aus natürlichem Mitleid ein Almosen spendet, dadurch schlechter werde, ist eine durchaus ungereimte Annahme.

c. Ein Heide, der das höchste Gut nicht erkennt, kann wenigstens wünschen, es zu erkennen und dazu zu gelangen; durch solch' einen Wunsch aber wird er offenbar nicht sündigen.

d. Es gibt viele Handlungen der Ungläubigen, die weder dem Glauben, noch den guten Sitten widersprechen; und solche Handlungen können nicht Sünde sein.

e. Kann endlich der Gläubige etwas thun, ohne es zurückzubeziehen auf das letzte Ziel, auf das der Glaube ihn hinweis't (könnte er dieses nicht, so würde er nicht sündigen können, ohne seinen Glauben zu verlieren): so kann auch der Ungläubige etwas thun, was er nicht gerade auf dasjenige Ziel zurückbezieht, was er sich in seinem Unglauben als das letzte Ziel vorsteckt; er braucht gerade nicht bei jeder seiner Handlungen seinem Ehrgeize, seiner Genußsucht u. dgl. fröhnen zu wollen; und er muß mithin nicht nothwendig bei allen seinen Handlungen sündigen [1]).

In dem Gesagten ist zugleich die Widerlegung aller Gründe enthalten, welche gegen die Lehre der Kirche sind vorgebracht worden. Denn wendete man gegen diese Lehre ein, daß, da jede aus einem überlegten Willen entspringende Handlung entweder bezogen werde auf Gott als auf ihr letztes Ziel, und daß sie dann gut sei, oder daß sie bezogen werde auf die Creatur als auf ihr letztes Ziel, und daß sie dann schlecht sei; und daß folglich der Ungläubige, der seine Handlungen auf Gott, welchen er nicht erkenne, nicht beziehen könne, sondern sie nur auf die Creatur, als auf ihr letztes Ziel beziehen könne, in allen seinen Handlungen sündigen müsse; so setzte man eben voraus, was man nicht voraussetzen durfte, und vermischte,

1) *Thom.* 2. 2. qu. 10. art. 4.

was man hätte trennen müssen. Man setzte nämlich bei dieser Einwendung voraus, daß im ungläubigen oder im gefallenen, und noch nicht wiederhergestellten Menschen jeder sittliche Lebenskeim vernichtet, und in ihm keine Spur einer natürlich guten Willensneigung mehr zurückgeblieben sei; und man vermischte, was man hätte trennen sollen, daß man nämlich eine Handlung auf das letzte Ziel als auf ein bestimmt und deutlich erkanntes, und daß man sie auf das letzte Ziel unbestimmt, implicite und nur im Allgemeinen beziehen könne. Da nun der Gefallene, trotz der Verderbniß seiner Natur, noch Reste einer guten Willensneigung in sich hat, und da er ebenso wenig, als der Gläubige und Gerechte Alles aus der übernatürlichen heiligen Liebe thut, nothwendig Alles aus der unheiligen in ihm herrschenden Begierlichkeit thun muß, vielmehr bei verschiedenen Handlungen den noch vorhandenen natürlich guten Antrieben seiner Natur folgen und sich für diese Handlungen einen natürlich guten Zweck setzen kann: so strebt er, wenn er dieses thut, wenigstens im Allgemeinen dem letzten Ziele zu, wenn er dieses letzte Ziel auch nicht deutlich erkennt, und daher auch nicht direct anstrebt. Solche Handlungen sind nun freilich unvollkommene Handlungen, weil sie nur aus der Liebe zu einem unbestimmt und bloß im Allgemeinen erkannten Guten hervorgehen, und sie verdienen noch weniger einen himmlischen Lohn, der nur denjenigen Handlungen verheißen ist, die aus der heiligen Liebe hervorgehen: aber wenn auch noch so unvollkommen, sind sie doch immerhin ihrer Natur nach gute Handlungen, und sie bedürften bloß durch den Glauben geleitet und durch die Liebe belebt zu werden, um Gott wohlgefällig und für's ewige Leben verdienstlich zu sein, was von den rein sündhaften Handlungen nimmermehr gesagt werden kann.

4. **Verdienstlich** gute und nicht **verdienstlich** gute Handlungen.

Nicht verdienstlich vor Gott sind die natürlich guten Handlungen. Denn das Natürliche steht zum Uebernatürlichen in einem irrationalen Verhältnisse und ist von diesem durch eine unendliche Kluft geschieden. Ausgeglichen kann dieses irrationale Verhältniß nur durch Gott selbst werden, d. h. nur dadurch, daß der heilige Geist den Menschen in Gottes Gemeinschaft erhebt und so gleichsam sein Handeln mit göttlichen Keimen befruchtet. Daher ist auch die Verdienstlichkeit noch nicht solchen übernatürlich guten Werken zuzuerkennen, welche der Mensch verrichtet, noch ehe er durch den heiligen Geist in den Stand der Gemeinschaft mit Gott versetzt ist, und welche seiner wirklichen Rechtfertigung und Heiligung voran-

gehen, obgleich diese Werke deßhalb nicht für unnütz gehalten werden dürfen, indem man sich durch sie auf die Rechtfertigung selbst vorbereitet. Eigentlich vor Gott verdienstlich können somit erst solche gute Werke genannt werden, welche im Stande der heiligmachenden Gnade gewirkt und actuell oder virtuell auf Gott als ihr letztes Ziel hingerichtet werden. Und selbst diese verlieren ihren höheren Werth wieder und sie werden gleichsam getödtet, sobald der Mensch sich durch die schwere Sünde des Gnadenstandes wieder verlustig macht[1].

Daß übrigens die nicht verdienstlichen sowohl, als die verdienstlichen guten Werke wieder einen höheren oder geringeren Grad sittlicher Güte oder Verdienstlichkeit besitzen können, versteht sich nach den oben aufgestellten Grundsätzen der Imputationstheorie ganz von selbst.

§. 77.

Die Bedeutung jeder sittlich guten Handlung als eines Mittels zu anderen guten Handlungen.

Eine jede sittlich gute Handlung ist selbst gut und zugleich wieder Mittel zu anderen guten Handlungen; sie trägt ihren Werth in sich und dient dazu, anderes Gute wieder einzuleiten und vorzubereiten, gleichwie jede sittlich schlechte Handlung selbst schlecht ist und zugleich zu neuen schlechten Handlungen hinführt. Jede sittliche That ist daher nicht nur in Absicht auf die Schicksale, sondern auch in Absicht auf das spätere sittliche Thun des Menschen eine Aussaat von Segen oder von Fluch; ja, keine einzige erstirbt. Auch geht jede sittliche Handlung, wenn sie nicht durch einen neuen Willensact zurückgenommen und widerrufen wird, in den entsprechenden sittlichen Zustand über, da der sittliche Zustand im Grunde selbst nur eine Art perennirenden Actes ist.

Zweiter Abschnitt.

Der sittlich gute Zustand oder die Tugend.

Der Mensch soll nicht nur in einzelnen vorkommenden Fällen gut handeln, sondern er soll auch gut sein; die Güte soll in ihm

1) In Absicht auf Verdienstlichkeit werden daher alle sittlich guten Handlungen oder Werke in drei Classen eingetheilt: 1. todte Werke (opera mortua), d. h. solche, die im Stande der Ungnade gewirkt werden, mögen sie natürlich oder übernatürlich gute sein; 2. lebendige Werke (opera viva), d. h. die im Stande der Gnade gewirkten, und 3. getödtete Werke (opera mortificata), d. h. solche, die zwar im Stande der Gnade gewirkt, aber durch den Verlust des Gnadenstandes ihres höheren Werthes wieder beraubt worden sind.

habituell herrschend werden, denn nur dadurch wird er Gott ähnlich, dem allezeit und ewig Guten; und Gott ähnlich zu werden und durch Gottähnlichkeit Gott zu verherrlichen, ist unsere höchste Bestimmung. Wir handeln daher in diesem zweiten Abschnitte von der Tugend.

§. 78.

Die Tugend im Allgemeinen.

Wie verschieden man auch im gewöhnlichen Sprachgebrauche das Wort Tugend anwenden mag: so stimmen doch Alle darin miteinander überein, daß Tugend erstlich nichts augenblicklich Vorübergehendes, sondern etwas Beständiges oder Bleibendes, daß sie kein Actus, sondern ein Habitus sei, und zweitens, daß sie kein schlechter, sondern ein guter Habitus sei. Von diesen beiden allgemein zugestandenen Merkmalen muß hier ausgegangen werden.

1. Die Tugend ist ein Habitus. Es bedarf nämlich kaum einer Bemerkung, daß das Sittliche am Menschen sich nicht auf seine vorübergehenden sittlichen Handlungen allein beschränkt; sondern daß in ihm, auch wenn diese vorübergehen, noch etwas Sittliches zurückbleibt. Steht z. B. auch der Gerechte, der Mäßige, der Keusche, der Tapfere, wie während des Schlafes, von den entsprechenden inneren oder äußeren gerechten, mäßigen, keuschen, tapferen Handlungen ab, so bleibt doch auch dann in ihm Etwas zurück, was ihn eben dieses Namens würdig macht. Umgekehrt sind auch der Ungerechte, der Unkeusche, der Unmäßige nicht nur ungerecht, unkeusch, unmäßig, während sie so handeln, sondern sie bleiben es auch nach diesen Handlungen. Dasjenige Sittliche nun, was im Menschen fortdauert, auch wenn seine einzelnen sittlichen Handlungen vorübergeben, nennt man eben seinen sittlichen Habitus oder Zustand.

2. Die Tugend ist ein guter Habitus. Als gut characterisirt sich aber dieser Habitus im Allgemeinen dadurch, daß er die beiden Hauptkräfte der Seele, die Erkenntniß- und die Willenskraft (von körperlichen Tugenden kann hier nicht die Rede sein), zu dem Ziele wirksam hinbewegt, das zu erreichen sie von Gott bestimmt sind, oder daß er, wie die älteren Theologen sich ausdrücken, diese beiden Potenzen der Seele vollendet und gleichsam erfüllt (habitus potentias perficit et quasi complet). Da aber die Erkenntnißkraft vollendet wird, wenn sie das Wahre umfaßt, und da die Willenskraft vollendet wird, wenn sie das sittlich Gute umfaßt — denn eben diese Bestimmung hat Gott diesen Kräften zugewiesen —; so kann man die Tugend im Allgemeinen definiren als die habituelle

Tüchtigkeit und Geneigtheit der Seele, das Wahre zu erkennen und das Gute wirksam zu wollen [1]).

§. 79.

Die Eintheilungen der Tugend im Allgemeinen.

1. Nach den eben gedachten beiden Hauptkräften der Seele, welche durch die Tugend gleichsam vollendet werden, theilt man die Tugenden ein in Tugenden des Verstandes (virtutes intellectuales) und in Tugenden des Willens (virtutes voluntatis). Tugenden des Verstandes sind jene, welche den Verstand tüchtig machen zur Erkenntniß der Wahrheit: die Klugheit, die Weisheit, der Glaube. Doch muß man sich nicht etwa vorstellen, als ob diese sogenannten Verstandestugenden zum Willen in keiner Beziehung ständen; denn alles Sittliche wurzelt im Willen und kann nur im Willen wurzeln, nicht nur weil der Wille dasjenige Vermögen ist, welches über alle andere Vermögen herrscht und sie in Bewegung setzt, sondern auch weil das sittlich Gut- oder Schlechtsein des Menschen nur in der Liebe zum Guten oder zum Schlechten besteht — indem durch die Liebe der Mensch in Dasjenige, was er liebt, gleichsam verwandelt wird nach den Worten der heiligen Schrift: Sie wurden verabscheuungswürdig, wie Dasjenige, was sie liebten, — das Lieben selbst aber nur ein Wollen ist: vielmehr heißen jene Verstandestugenden nur deßhalb Verstandestugenden, weil sie die Vervollkommnung des Verstandes oder der Erkenntnißkraft überhaupt zu ihrem nächsten Ziele und Gegenstande haben.

Willenstugenden (virtutes voluntatis) werden diejenigen genannt, welche den Willen zur Erstrebung des sittlich Guten tüchtig und geneigt machen: Mäßigkeit, Keuschheit, Gerechtigkeit und wie sie sonst heißen mögen.

2. Je nachdem die Tugenden dem Menschen die rechte Richtung auf Gott, oder die rechte Richtung auf die Geschöpfe verleihen, theilt man sie ein in theologische Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe) und in die Moraltugenden.

3. Diese Moraltugenden selbst theilt man wieder ein in Cardinal- und in die abgeleiteten Tugenden. Zu den Cardinal-Tugenden, auf welche sich alle andere Moraltugenden zurückführen lassen, werden gerechnet: die Klugheit (prudentia), die Ge-

---

1) Die Definition des heil. Augustinus: „Virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus" stimmt mit der unserigen dem Wesen nach überein.

rechtigkeit (justitia), die Mäßigkeit (temperantia), die Tapferkeit (fortitudo). Schon Plato führte sie auf als Cardinal-Tugenden (σοφία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, καρδία), die heiligen Väter aber, welche sich bei dieser Aufzählung von der Stelle Weish. 8, 7. leiten ließen, bezeichnen sie als die vier Eckſteine des geistlichen Gebäudes (quatuor anguli aedificii spiritualis) als die vier Flüsse des Paradieses (quatuor fluvii Paradisi terrestris), als die vier Räder des mystischen Wagens (quatuor rotae mystici currus Ezechielis) und suchten sie auf vielfache Weise zu erläutern [1]).

4. Nach der verschiedenen Weise ihres Ursprunges theilt man die Tugenden ein in natürliche oder philosophische (virtutes naturales sive philosophicae) und in übernatürliche. Natürlich werden nämlich diejenigen Tugenden genannt, welche sich der Mensch durch den guten Gebrauch seiner natürlichen Kräfte erwerben kann, daher sie auch genannt werden erworbene Tugenden (virtutes acquisitae). Ist es nämlich, wie früher gezeigt worden, auch dem Gefallenen und Ungläubigen noch möglich, vermöge seiner natürlichen Kräfte einzelne gute Handlungen zu vollbringen, so ist es ihm auch möglich, durch häufige Wiederholung derselben natürlichen guten Handlungen sich eine Fertigkeit zu solchen Handlungen zu erwerben, und diese Fertigkeit eben wird Tugend genannt. Da aber, wie ebenfalls gezeigt worden, der Gefallene und Ungläubige vermöge seiner bloßen natürlichen Kräfte nicht alle Forderungen des Naturgesetzes erfüllen kann (es spricht hiegegen auch alle Erfahrung, da selbst im Lebensbilde der gerühmtesten und ausgezeichnetsten Tugendhelden des römischen und griechischen Alterthumes sich oft die auffallendsten Flecken zeigen): so sollte man nicht sowohl von der natürlichen Tugend, als vielmehr nur von natürlichen Tugenden reden.

Uebernatürlich werden diejenigen Tugenden genannt, die entweder von Gott allein und unmittelbar in unserer Seele hervorgebracht werden, oder die wenigstens aus dem übernatürlichen

---

1) Vergl. *August.* de lib. arb. 1, 13.: Prudentia appetendarum et vitandarum rerum scientia. Justitiam quid dicamus esse nisi virtutem, qua sua cuique tribuuntur. Quid fortitudo? Nonne illa est animae affectio, qua omnia incommoda et damna rerum non in nostra potestate constitutarum contemnimus. Temperantia est affectio coërcens et cohibens appetitum ab iis rebus, quae turpiter appetuntur. Der heil. Bernard (de consid. I. 8.) sagt: Justitia quaerit, prudentia invenit, vindicat fortitudo, temperantia possidet. Vergl. außerdem Thomas 1. qu. 61. art. 2. u. 4.

Grunde des Glaubens entspringen, und einerseits das Werk der übernatürlichen Gnade, anderseits das Werk unserer freien Mitwirkung mit der Gnade sind. Alle christlichen Tugenden sind demnach zugleich übernatürlich. Die übernatürliche oder christliche Tugend kommt aber in der christlichen Moral ausschließlich in Betracht und soll daher im Folgenden noch kurz von ihr insbesondere gehandelt werden.

§. 80.

Die übernatürliche christliche Tugend.

Während die natürlichen Tugenden den Menschen nur zu dem natürlichen Ziele der Vollkommenheit hinleiten, führen uns die übernatürlichen zu unserem übernatürlichen Ziele. Unser übernatürliches Ziel aber ist die übernatürliche Vereinigung mit Gott. Die übernatürliche Tugend führt uns somit zu Gott zurück, wie sie von Gott kommt; und durch diese ihre unmittelbare Richtung zu Gott hin ist sie von den natürlichen Tugenden nicht weniger, als durch ihren übernatürlichen Ursprung unterschieden. Entweder kann nun die übernatürliche Tugend uns Gott nur annähern, oder sie kann uns auch mit ihm in eine wirkliche Verbindung und Lebensgemeinschaft bringen; im ersten Falle heißt die übernatürliche Tugend unvollkommen (virtus imperfecta), im zweiten Falle heißt sie vollkommen (virtus perfecta). Da aber unsere Seele mit Gott hienieden nur durch die übernatürliche Liebe vereinigt wird, so kann man auch sagen, die vollkommene christliche Tugend sei die übernatürliche Liebe Gottes oder jede Tugend, welche in dieser übernatürlichen Liebe Gottes wurzelt, aus ihr entspringt, von ihr bewegt und gestaltet wird (virtus caritate formata); dagegen seien alle ohne die Liebe bestehenden Tugenden unvollkommen, mögen sie übrigens natürliche oder übernatürliche sein. Hiemit ganz übereinstimmend ist die Definition, welche die älteren Theologen von der vollkommenen und unvollkommenen Tugend aufgestellt haben; die unvollkommene Tugend definiren sie als virtus destituta charitate inclinans quidem ad actum bonum, sed non faciens habentem simpliciter bonum; die vollkommene Tugend dagegen definiren sie als virtus charitate formata, faciens habentem simpliciter bonum et opus ejus bonum [1]). Die unvollkommene Tugend macht, da sie von der Liebe noch getrennt ist, den Menschen noch nicht schlechthin gut, wenn sie ihn auch zu den entsprechenden guten Handlungen

1) Vergl. Neesen a. a. O. tractat. XIII.

tüchtig und geneigt macht, denn um schlechthin gut zu sein, muß er mit Gott verbunden sein, da Niemand gut ist, als Gott allein; die vollkommene Tugend macht ihn schlechthin gut, weil sie ihn mit Gott vereinigt, und ebenso macht sie seine Handlungen gut und zwar nicht allein moralisch gut, sondern auch theologisch gut, d. i. Gott wahrhaft wohlgefällig und für das ewige Leben verdienstlich, denn was in der Gemeinschaft mit Gott gewirkt wird, ist von ewigem und unvergänglichem Werthe [1]).

§. 81.

Der Zusammenhang der Tugenden untereinander.

Ob die Tugenden so mit einander verknüpft seien, daß wo Eine ist, nothwendig sich auch alle übrigen finden, und daß wo Eine fehlt, die anderen ebenfalls fehlen, ist eine alte, zwischen Philosophen, wie Theologen oft verhandelte Streitfrage, und es lassen sich sowohl zu Gunsten der bejahenden, als zu Gunsten der verneinenden Entscheidung mancherlei Gründe anführen. Was die heiligen Väter betrifft, so sprechen sie sich an verschiedenen Stellen über den Zusammenhang aller Tugenden unter einander so entschieden aus, daß es von vornherein wenigstens gewagt erscheint, sich für die entgegengesetzte Meinung zu entscheiden. So sagt der heil. Hieronymus ausdrücklich: alle Tugenden seien miteinander so verkettet, daß wer Eine nicht habe, keine von Allen habe, und daß wer Eine habe, sie alle zugleich habe [2]). In gleichem Sinne sprechen sich aus Augustinus [3]); Ambrosius [4]); Gregor der Große [5]) u. A. Und so entschieden sie diese Ansicht aussprechen, so gewichtvoll erscheinen die Gründe, wodurch sie dieselbe zu bestätigen suchen. Denn die

1) Weniger genau scheint auf den ersten Blick die Definition, die der heil. Thomas von der vollkommenen Tugend aufstellt; er sagt, sie sei eine bona qualitas mentis, qua recte vivitur et qua nemo male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur; indem es namentlich Anstoß erregen könnte, daß Gott die Tugend ohne uns hervorbringe, da doch auf die Rechtfertigung, wo uns Gott die Liebe eingießt, unserseits eine Vorbereitung stattfinden muß. Jedoch will Thomas die Nothwendigkeit dieser Vorbereitung keineswegs ausschließen, die er ja anderwärts ganz entschieden behauptet, sondern er legt nur einen besonderen Accent darauf, daß nicht der Mensch, sondern Gott die einzige unmittelbar hervorbringende Ursache der vollkommenen Tugend oder der Liebe sei.

2) In Isai. 56.

3) De trinit. lib. 3. cap. 4.

4) Lib. 5. in Luc. ad illud capit. 6.: Beati pauperes.

5) Moral. lib. 22. cap. 1.

Klugheit, sagt unter Anderen der heil. Augustinus, kann weder träge, noch unmäßig, noch ungerecht sein; denn wenn sie Eins von diesen Dingen wäre, würde sie eben nicht Klugheit sein; mithin führt die Klugheit alle übrigen Tugenden als Begleiterinnen mit sich; ebenso kann auch die Tapferkeit nicht unklug oder unmäßig, oder ungerecht sein. Und ebenso verhält es sich mit allen anderen Tugenden [1]). Aehnlicher Gründe bedienen sich die Scholastiker, die sich z. B. einen Menschen nicht denken können, der wohl die Tugend der Mäßigkeit, aber nicht zugleich die Tugend der Tapferkeit besitze; da ein solcher, in eine Lage gebracht, wo er entweder sterben oder eine Unzuchtssünde begehen müßte, aus Furcht vor dem Tode, weil er der Tugend der Tapferkeit entbehrt, die Sünde der Unzucht wählen würde, dadurch aber der Tugend der Mäßigkeit zugleich beraubt würde.

Auf der anderen Seite sprechen sich zum Theil dieselben Väter ebenso entschieden gegen einen solchen inneren Zusammenhang der Tugenden aus. So sagt derselbe Hieronymus, gleich als ob er sich selbst widerlegen und seine eigene Ansicht wieder aufheben wollte, daß in keinem Menschen während dieses sterblichen Lebens alle Tugenden zugleich vorhanden seien, und er nennt die entgegengesetzte Lehre die Lehre der Philosophen, nicht die der Apostel [2]).

Augustinus äußert sich an verschiedenen Stellen im gleichen Sinne, ja er sagt geradezu, es könnte Jemand die Tugenden der Geduld und Barmherzigkeit besitzen, und doch der Tugend der Enthaltsamkeit noch entbehren [3]); wogegen umgekehrt Gregor der Große sagt, man könne keusch sein, ohne daß man auch die sonstigen guten Werke übte [4]), welchen Aussprüchen sich noch viele andere an die Seite stellen ließen.

Diese letztere, den Zusammenhang der Tugenden verneinende Meinung scheint ebenfalls durch Vernunft und Erfahrung bestätigt zu werden. Denn die Erfahrung lehrt, daß Manche, die gerecht sind, nicht mäßig sind, und daß Manche, die mäßig sind, nicht gerecht sind; und was sollte auch wohl hindern, daß Jemand durch öftere Wiederholung derselben guten Handlungen sich allmählig eine Fertigkeit zu diesen Handlungen, mithin eine bestimmte Tugend erwerbe, der, weil er andere gute Handlungen nicht gleichfalls

---

1) In epist. 29. Aehnlich Gregor der Große Mor. lib. 2. cap. 3. u. lib. 22. cap. 1.

2) Dialog. 1. contra Pelagianos cap. 7.

3) Epist. 29.

4) Homil. 13. Evang.

übt, die diesen anderen guten Handlungen entsprechenden Tugend sich nicht erwirbt?

Lassen sich aber, wie aus Gesagtem hervorgeht, beide Meinungen mit gleich gewichtigen Gründen so wohl vertheidigen als bekämpfen, so wird doch die bejahende Meinung noch durch die besondere Schwierigkeit gedrückt, daß consequenter Weise daraus Eins von beiden gefolgert werden müßte: entweder, daß die Heiden alle Tugenden besessen, oder daß sie keine einzige Tugend besessen haben, da man doch vom Standpuncte der kirchlichen Moral weder das Eine noch das Andere zugeben darf, das Eine nicht, weil der Gefallene ohne die übernatürliche Gnade das Naturgesetz nicht seinem ganzen Umfange nach erfüllen kann, das Andere nicht, weil der Satz, daß die Tugenden der Philosophen nur glänzende Laster gewesen, von der Kirche ist verworfen worden.

Alle Schwierigkeiten, wovon diese Frage umgeben ist, heben sich am leichtesten durch die Unterscheidung der Tugenden in vollkommene und in unvollkommene.

1. Die vollkommenen Tugenden, welche verbunden sind mit der heiligen Liebe, sind durch eben dieses Band der Liebe mit einander selbst verbunden. In dieser heiligen Liebe sind alle zugleich vorhanden, und alle entspringen aus ihr; denn die Liebe, sagt der Apostel, ist geduldig, ist gütig, die Liebe beeifert sich nicht, sie handelt nicht unrecht u. s. w. Kurz die verschiedenen Tugenden sind selbst nichts Anderes, als verschiedene Formen einer und derselben Tugend, der Liebe; Liebe ist die Keuschheit, Liebe die Tapferkeit, Liebe die Mäßigkeit, Liebe die Sanftmuth, Liebe die Demuth, diese und alle anderen Tugenden, wie sie auch heißen mögen, sind nichts als die Liebe, nur nach verschiedenen Richtungen hingewendet, und nach den verschiedenen Verhältnissen des Menschen sich verschieden offenbarend.

Dies ist genau auch die Anschauung der heiligen Väter. So definirt z. B. der heil. Augustinus die Tugend geradezu als die wohlgeordnete Liebe (ordo amoris); und der heil. Gregorius sagt: „Wie die verschiedenen Zweige eines Baumes nur aus einer und derselben Wurzel hervorwachsen, so wachsen auch die verschiedenen Tugenden aus der Einen Liebe hervor; und kein Zweig irgend einer Tugend kann grünen, wenn er nicht in der Wurzel der Liebe bleibt[1]).“

---

1) Homil. 24. in Evang. An einer anderen Stelle sagt dieser Kirchenlehrer geradezu, daß nur die vollkommenen, nicht die unvollkommenen Tugenden mit einander verbunden seien, lib. 22. Moral. c. 1.: Una virtus

Hiermit beantwortet sich auch von selbst die Streitfrage, ob die verschiedenen christlichen Moraltugenden, wie die christliche Keuschheit, die christliche Mäßigkeit, die christliche Tapferkeit, die christliche Demuth u. dgl. als eingegossene oder als erworbene Tugenden zu betrachten seien; denn allerdings sind sie als christliche Tugenden eingegossen, weil sie mit der Liebe, die eingegossen wird, von selbst gegeben, und in ihr bereits eingeschlossen sind, weil sie sämmtlich, wie der Apostel sagt, Früchte des heiligen Geistes sind.

Kann sich auch der Mensch mittelst Anwendung seiner natürlichen Kräfte diese Moraltugenden an sich erwerben, so sind doch die christlichen, oder genauer ausgedrückt, die christlich vollkommenen Moraltugenden von den natürlichen Moraltugenden ihrem inneren Wesen nach durchaus verschieden; jene befähigen uns für das ewige Leben und verdienen uns himmlischen Lohn, diese sind im strengen Sinne gar nicht verdienstlich, jene haben zur Norm und Regel die Vernunft und ihr Motiv ist ein natürliches; diese haben zu ihrer Regel und Norm die Offenbarung, und ihr Motiv ist ein übernatürliches [1]).

2. Während sich aber die vollkommenen Tugenden nur als eine Eine und ungetheilte darstellen, treten die unvollkommenen in eine Vielheit von Tugenden auseinander, die durch kein inneres Band zusammengehalten werden, denn das alle Tugenden einigende Band ist die Liebe (vinculum perfectionis, wie sie der Apostel nennt), und unvollkommen sind die Tugenden eben, weil sie mit der Liebe nicht verbunden sind. Es können daher auch mit den unvollkommenen natürlichen sowohl, als unvollkommenen übernatürlichen Tugenden noch Untugenden bestehen, was bei den vollkommenen Tugenden nicht der Fall sein kann.

§. 82.

Die christliche Tugend ein Kampf.

Die Anschauung der christlichen Tugend als eines Kampfes findet sich schon in den heiligen Schriften a. wie n. T. in sehr anschaulichen Bildern durchgeführt; eben so bei den heiligen Vätern (sie bezeichnen das christliche Leben geradezu als einen Kriegsdienst — militia

---

sine aliis aut omnino nulla est, aut imperfecta ... quia nec prudentia vera est, quae justa, temperans, fortis non est, nec perfecta temperantia, quae fortis, justa, prudens non est etc.

1) Bestätigt wird diese Ansicht durch den römischen Katechism. p. II. cap. 2. §. 39.: Huic additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, quae in animam cum gratia divinitus infunduntur.

christiana — und jeden Christen als einen geborenen Soldaten; wie denn auch Augustinus eine seiner Schriften de agone christiano überschrieb) und den christlichen Ascetikern (Scupuli's geistlicher Kampf). Und in der That ist das Leben des christlich Tugendhaften ein fortwährender Kampf mit äußeren und inneren Feinden. Die Natur ist im Kampfe mit der Gnade, das Fleisch mit dem Geiste, das Vergnügen mit der Pflicht, die Gewohnheit mit der Vernunft, die Sinne sind im Kampfe mit dem Glauben, die gegenwärtigen Reize mit der Hoffnung, die Liebe der Welt und des eigenen Selbst mit der Liebe Gottes, die verderbten Sitten der Welt mit der Reinheit und Heiligkeit des göttlichen Gesetzes. Auch der unsichtbare Feind unseres Heiles geht stets wie ein brüllender Löwe umher und sucht, wen er verschlinge. Dieser Kampf mit den verschiedenen Feinden unserer Tugend endet erst am Ende unseres Lebens selbst und ganz bezeichnend sagt man daher erst von dem christlich Verstorbenen, er habe ausgekämpft. Was diesen Kampf um so gefährlicher macht, ist unsere durch die Sünde verwundete und so leicht wieder verwundbare Natur; denn sind wir auch durch die Gnade der Wiedergeburt geheilt worden, so ist doch die Begierlichkeit in uns zurückgeblieben, die mit allen unseren Feinden fortwährend gegen uns im Bunde, unbewacht uns jeden Augenblick überraschen und besiegen kann. Die christliche Tugend kann daher nur durch Kampf gewonnen, nur durch Kampf bewahret, und auch nur durch Kampf vollendet werden. Wer nicht kämpft, oder wer den Kampf nicht für nothwendig erachtet und sich sicher glaubt, der, sagt der heil. Augustinus, ist schon besiegt, er hat dem Feinde schon die Hand gereicht; und dieser herrscht ohne einigen Widerstand über ihn [1]).

§. 83.

Der Gradunterschied der christlichen Tugend.

1. Der Kampf der Tugend wird bald mehr, bald weniger glücklich gekämpft und danach ist die Tugend selbst nicht nur in dem einen Menschen größer, als im anderen; sondern sie ist auch in einem und demselben Menschen bald größer, bald geringer. Diese graduelle Verschiedenheit der Tugend ist zwar in älterer und neuerer Zeit öfter in Anspruch genommen worden [2]); sie ergibt sich

1) Serm. XXX. de scriptur. c. 111.: Si nihil in te alteri resistit, vide totum ubi sit; si spiritus tuus a carne contra concupiscentiam non dissentit, vide ne forte carn' mens tota consentiat, vide ne forte ideo non sit bellum, quia pax perversa est.

2) Unter den älteren Tugendlehrern verwarfen die Stoiker jeden Grad=

aber aus der Natur der Sache selbst. Denn sollte die Tugend sich im Menschen immer gleich bleiben, so müßte der Mensch unveränderlich sein, was er aber, so lange er auf Erden lebt, niemals ist. Und zwar ist diese Veränderlichkeit des Menschen keineswegs allein auf die Möglichkeit seines Ueberganges von der Tugend zum Laster und vom Laster zur Tugend beschränkt, sondern sie tritt vielmehr in jedem Zeittheile hervor, mithin auch in und während der Zeit, wo er die Tugend selbst besitzt. Müßte es ja auch sonst einen Stillstand in der Tugend geben dürfen, da doch die Offenbarung einen steten Fortschritt in derselben ausdrücklich fordert [1]).

2. Die Grade der christlichen Tugend bestimmen sich aber genau nach dem Grade der Liebe Gottes; denn das Wesen der (vollkommenen, christlichen Tugend besteht eben in der Liebe; je größer also die Liebe zu Gott, desto größer auch die Tugend, und umgekehrt je geringer die Liebe, desto geringer die Tugend. Wonach sich aber die Grade der Liebe wieder bestimmen lassen, wird später bei Gelegenheit der Tugend der Liebe selbst zur Erörterung kommen.

§. 84.

Vereinbarkeit der schweren Sünde mit der unvollkommenen der läßlichen Sünde mit der vollkommenen Tugend.

1. Da dem Gesagten zufolge die unvollkommene Tugend ohne die Liebe besteht, so folgt, daß sie im Menschen mit der schweren Sünde besteht; denn nur die Liebe Gottes und die schwere Sünde schließen sich einander aus.

2. Da die vollkommene Tugend die Liebe einschließt, so schließt sie die schwere Sünde aus; doch nicht ebenso auch alle läßlichen Sünden, weil diese mit der Liebe bestehen. Auch die Tugendhaftesten und Gerechtesten auf Erden sind noch Sünder; aber sie dienen nicht mehr der Sünde; sie sind von der Sünde nicht völlig

---

unterschied sowohl der Tugend, als der Sünde; so auch Cicero in seinen Paradoxen: Una virtus est consentiens cum ratione et perpetua constantia, nihil huic addi potest, quo magis virtus sit, nihil demi, ut virtutis nomen relinquatur, etenim si bene facta recte facta sunt et nihil recto rectius certe ne bono quidem melius inveniri potest. Parad. 3., und Seneca epist. 66.: Ratio rationi par est, sicut rectum recto, ergo et virtus, quae non aliud est, quam recta ratio; omnes virtutes rationes rectae sunt, si rectae sunt et pares sunt. Auch von den protestantischen Morallehrern ist der Gradunterschied der Tugenden verworfen worden.

1) Matth. 5, 48.; 1 Theff. 4, 1—3.; Koloff. 1, 9—11. u. a. m.

befreiet, aber sie sind völlig befreit von der Sklaverei der Sünde; es gibt in ihnen noch Reste der Sünde, aber die Sünde herrscht in ihnen nicht mehr, wie der Apostel sich ausdrückt [1]). Auch der unvollkommen Tugendhafte mag gegen die Sünde kämpfen, aber die Sünde trägt den Sieg davon; die vollkommen Tugendhaften oder die Gerechten kämpfen nicht nur gegen die Sünde, sondern sie besiegen sie auch. Allein wenn ihnen auch durch die Gnade Christi der Sieg bleibt, so wird es doch bei einem so langen und hartnäckigen Kampfe kaum ausbleiben, daß die Schlagenden zugleich geschlagen werden (percutimus et percutimur, sagt der heil. Augustin) [2]), und obgleich die Siegenden siegen, gehen sie doch aus einem so langen und hartnäckigen Kampfe selten ohne einige Wunden hervor; und eben diese Wunden sind es, die man läßliche Sünden nennt. Weil die Tugend Siegerin über die Sünde ist, verdient sie den Namen einer wahren Tugend, weil sie aber oft noch Verletzungen empfängt, die ihren Glanz vermindern, ist sie im eigentlichen Sinne des Wortes noch nicht vollendet, sie ist noch nicht Heiligkeit.

3. Wenn aber auch der wahrhaft Tugendhafte hier und da noch strauchelt, so steht er doch auch schnell wieder auf, und wenn er noch Sünden hat, so hat er auch die Liebe, welche, wie der heil. Petrus sagt, „die Vielheit der Sünden bedeckt [3])." Ja, was noch mehr ist, Gott läßt gerade durch diese Flecken der Tugend hindurch desto heller strahlen das Licht seiner Gnade; denn wenn diese Sünden, in die auch den Gerechten die menschliche Gebrechlichkeit noch fallen läßt, von der einen Seite seine Gerechtigkeit vermindern, so tragen sie auch auf der anderen Seite wieder zu deren Vermehrung bei. Es wird dadurch in ihm ein brennendes Verlangen entzündet nach den glücklichen Umarmungen seines Gottes, in denen allein er die wahre Freiheit finden wird, und er lernt dadurch besser erkennen seine Schwäche und das Bedürfniß der Gnade Gottes, mit anderen Worten, er wird demüthiger; je mehr er aber in der Demuth wächst, desto mehr wächst er auch in der Tugend selbst [4]).

§. 85.

Werth und Herrlichkeit der christlichen Tugend.

Daß die Tugend um ihrer selbst willen schätzens- und liebenswerth, daß sie allen anderen Besitzthümern des Menschen unendlich

1) Röm. 6, 12.
2) Serm. CCCLI. n. 6.
3) 1 Petr. 4, 8.
4) Vergl. Bossuet's Abhandlung: sur la vie chrétienne.

vorzuziehen sei, findet sich schon bei heidnischen Weisen trefflich ausgesprochen, und ist eine von denjenigen Wahrheiten, die, nie bezweifelt, eines Beweises nicht bedürfen. Selbst der verworfenste Mensch erwehrt sich beim Anblick der Tugend nicht eines geheimen Gefühls von Bewunderung: so unzerstörlich ist der Adel unserer Natur und so unwiderstehlich wirkend die Gewalt der Tugend auf jeden Menschen. Zeigt sich aber schon die natürliche Tugend in so vortheilhaftem Lichte, daß die glänzendsten Gaben des Glückes oder des Zufalls damit nicht zu vergleichen sind, wie herrlich erscheint erst die christliche. Ueberirdischen Wesens ist sie, denn sie ist das Leben, das, wie der Apostel sagt, mit Christo geheimnißvoll in Gott verborgen ist. Ihr Erkennen ist Licht, das vom Himmel strömt; ihr Empfinden ist Wonne der Gnade und der Nähe des Herrn; ihr Begehren nichts anders als Der, den sie besitzt und der sie leitet. In Gott ist ihr Leben, und wo Gott ist, da ist Klarheit, Kraft und Friede. Wenn jedes Gut der Welt zweideutig ist und ebenso wohl gebraucht, als mißbraucht werden kann: sie allein ist einzig gut und kann nie mißbraucht werden; wenn jedes Gut der Welt unzuverläßig seinem Besitzer leicht und schnell sich wieder entzieht: sie allein ist jener Schatz, den der Dieb nicht stehlen und die Motte nicht zernagen kann; wenn endlich die übrigen Güter dieser Welt mehr reizen als befriedigen und alle zusammen nicht ausfüllen die Leere unseres Herzens: sie allein gibt selige Ruhe. Denn Gott hat das menschliche Herz für sich geschaffen, und es gibt daher keine wahre menschliche Seligkeit, als die Gottseligkeit. Die Gottseligkeit aber fließt aus der Gottinnigkeit, und Gottinnigkeit ist mit der christlichen Tugend ein und dasselbe.

Dritte Unterabtheilung.

Vom sittlich Bösen oder von der Sünde.

Das sittlich Böse kann, wie das sittlich Gute, aufgefaßt werden entweder als ein Vorübergehendes, als Handlung (die actuelle Sünde), oder als ein Beharrendes, als Zustand (die habituelle Sünde). Wir handeln zuerst von der vorübergehenden Handlung des Bösen oder der actuellen Sünde, und zwar vom Begriff und Wesen der actuellen Sünde, dann von ihren Unterschieden, zuletzt von ihren Ursachen und Folgen.

Erster Abschnitt.

Die actuelle Sünde.

§. 86.

Begriff der Sünde.

Die Sünde ist Abweichung vom göttlichen Gesetze oder Uebertretung des göttlichen Gesetzes [1]. So faßt die heilige Schrift selbst den Begriff der Sünde auf, denn Sünde und Uebertretung (παράβασις), Sünde und Gesetzwidrigkeit (ἀνομία) gebraucht sie gleichbedeutend [2]. Gleichfalls die heiligen Väter. Eine solche Definition der Sünde gibt z. B. Ambrosius, wenn er sagt: Quid est peccatum, nisi praevaricatio legis divinae et coelestium inobedientia praeceptorum [3]. Genauerer Bestimmung wegen und um der etwaigen Mißdeutung vorzubeugen, als ob der Ausdruck: göttliches Gesetz das Naturgesetz oder das positiv menschliche Gesetz ausschließe, substituirt Augustinus dem Ausdrucke: göttliches Gesetz den Ausdruck: ewiges Gesetz, indem er erklärt: Peccatum est dictum vel factum, vel concupitum, contra *legem aeternam* [4]. Aus dem ewigen Gesetze nämlich sind alle Arten des zeitlichen Gesetzes abgeleitet, alle sind im ewigen enthalten (vgl. §. 16.); und es kann daher kein Gesetz übertreten, mit anderen Worten, es kann nicht gesündigt werden, ohne daß zugleich übertreten werde das ewige Gesetz. Der Definition des Augustinus schließt sich auch Thomas an [5].

Nach dem früher Mitgetheilten versteht es sich von selbst, daß das göttliche Gesetz, in dessen Uebertretung die Sünde bestehen soll, kein bloß rathendes, sondern daß es ein gebietendes (Gebot oder Verbot) sein müsse. Eben so wenig braucht hier nochmals erinnert zu werden, daß die Uebertretung des Gesetzes freiwillig sein müsse, entweder freiwillig an sich oder doch ursächlich freiwillig. Die Sünde besteht nur im Willen oder durch den Willen. Sie ist

---

1) Vom hebräischen Worte חֵטְא wie vom griechischen ἁμαρτία ist die Grundbedeutung: Abweichung von irgend einem Ziele, Verfehlen des Zieles; die Grundbedeutung des lateinischen peccatum ist nach Cicero Uebertretung: peccare i. e. transilire lineas (parad. III. 1.).

2) Röm. 4, 15.: οὗ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις; 1 Joh. 3, 4.: ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία.

3) Libr. de Paradis. c. 8.

4) Contr. Faustum l. 22. c. 27.

5) 1. 2. qu. 7. art. 6.

wie Augustinus sagt, so sehr ein freigewolltes Uebel, daß sie gar keine Sünde ist, wenn sie nicht freigewollt ist.

Die verkehrten Regungen der Sinnlichkeit, denen der Wille nicht zustimmt, sind wohl Versuchungen zur Sünde, aber nicht selbst Sünde, und wenn sie in der heiligen Schrift mitunter Sünde genannt werden, so ist diese Benennung, wie die Kirche erklärt, nur eine uneigentliche, und nur deßhalb gewählt, weil die Begierlichkeit aus der Sünde stammt und zur Sünde wieder hinneigt.

Also die Sünde Abweichung vom göttlichen Gesetze. Halten wir diese Bestimmung, genauerer Erörterung wegen, noch einen Augenblick fest.

1. Als Abweichung vom Gesetze Gottes ist die Sünde Abweichung von Gott selbst, Abwendung, Abkehr des Willens von Gott (aversio a Deo). Diese Abkehr des Willens von Gott ist die wesentliche Form einer jeden Sünde. Als solche schließt sie aber ein Doppeltes in sich.

a. Da Gott unser höchster Herr und Gesetzgeber ist, so folgt, daß wir seinem Willen den unserigen unterwerfen müssen. Dem Willen Dessen, dem man sich unterwerfen soll, sich nicht unterwerfen, ist aber Ungehorsam. Eine jede Sünde ist mithin ein Act des Ungehorsams gegen Gott. In der heiligen Schrift wird diese Auffassung der Sünde besonders durch das häufig gebrauchte παράπτωμα ausgedrückt [1]), wiewohl auch der Ausdruck παρακοή oft genug vorkommt. Besonders beachtenswerth ist für die Auffassungsweise der heiligen Schrift Röm. 5, 19, wo dem Ungehorsame des ersten Adam der Gehorsam des zweiten Adam gegenübergestellt wird. „Wie durch den Ungehorsam eines Menschen die Vielen zu Sündern geworden sind, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen zu Gerechten gemacht.“ Und wenn Hebr. 2, 2. παράβασις und παρακοή sich zusammengestellt finden, so faßt offenbar der erstere Ausdruck die Sünde in ihrer Beziehung auf das Gesetz, und die letztere sie in ihrer Beziehung auf Gott, den Urheber des Gesetzes, auf.

Mit der Auffassung der Sünde als Ungehorsams gegen Gott steht aber in engster Verbindung die Auffassung derselben als einer Beleidigung Gottes (offensa Dei). Im eigentlichen Sinne freilich kann Gott, weil er nicht leidensfähig ist, auch nicht beleidigt werden. Aber wie oft bedient sich Gott selbst in seiner Herablassung

---

1) Matth. 6, 14. 15. Röm. 5, 15—20. 2 Kor. 5, 19. Ephes. 2, 1—5 u. a.

zu unserer Beschränktheit menschlich faßlicher Bezeichnungen. Und gerade diese Bezeichnung liegt ebenso nahe, als sie das Wesen oder vielmehr das Unwesen der Sünde sehr faßlich heraushebt. Denn was thut der Mensch, indem er sündigt, anders, als daß er Gottes höchste Oberherrlichkeit factisch verneint und somit die ihm gebührende Ehre schmälert, in so weit solches von ihm abhängt[1]). Menschlichen Verhältnissen angepaßt nennt man aber eben dieses Beleidigung.

b. Der Mensch soll sich dem Willen Gottes unterwerfen; er soll wollen, was Gott will, und indem er sündigt, will er eben dieses nicht. Das Nicht-Wollen dessen aber, was man soll, gibt den Begriff der Schuld. Mitunter faßte man die Schuld als bloße Folge der Sünde; aber selbst im Gedanken läßt sie sich von der Sünde schlechterdings nicht trennen; sie ist eben Dasjenige, was die Sünde zur Sünde macht; sie ist die wesentliche Form der Sünde. Die Strafe, das malum poenae, liegt allerdings weiter hinaus, und läßt sich als Folge der Sünde denken, aber die Schuld, das malum culpae, ist in und mit der Sünde zugleich vorhanden. Wegen des unerfüllt gelassenen ersten Sollens haftet aber am Sünder unabweislich ein zweites Sollen, die Nothwendigkeit nämlich, die Beleidigung Gottes, deren man sich durch das Nichtwollen dessen, was Gott will und man selbst wollen sollte, schuldig gemacht, zu sühnen oder Gott dafür eine entsprechende Genugthuung zu leisten. Auf diese Nothwendigkeit der Genugthuung beziehen sich die biblischen Bezeichnungen: ὀφείλειν, ὀφείλημα, ὀφειλέτης[2]). Bis diese Sühnung geschehen, ist man der seligen Gemeinschaft Gottes unwürdig. Auch dieses in Folge eines unerfüllt gelassenen ersten Sollens am Menschen haftende unabwendbare zweite Sollen wird Schuld genannt; in diesem Sinne ist Schuld der gerade Gegensatz von Huld; und man kann sagen, wer nicht bei Gott in Huld steht, steht bei ihm in Schuld; auch kann die Schuld in dieser Bedeutung allerdings als Folge der Sünde betrachtet werden oder die Schuld in der letzteren Bedeutung ist die Folge der Schuld in der ersteren Bedeutung.

2. Außer der formellen Seite der Sünde muß man an ihr noch die materielle unterscheiden. Bestand das Formelle der Sünde in der Abkehr des Willens von Gott (aversio a Deo), so

1) In Uebereinstimmung hiemit sagen die älteren Theologen: die Sünde schade zwar Gott nicht an sich, wohl aber in der Gesinnung und im Herzen des Sünders (in affectu peccantis).

2) Luc. 13, 4. Matth. 6, 12.

wird das Materielle der Sünde in der Hinkehr des Willens zur Creatur (conversio ad creaturam) bestehen. Der Mensch ist nämlich so geschaffen, daß er entweder Gott oder das Außergöttliche begehren, erstreben oder lieben muß. Nie kann er sich zwischen Beidem schwebend erhalten; wie er sich von Gott abwendet, wendet er sich zur Creatur hin und wie er sich (unordentlich) zur Creatur hinwendet, wendet er sich von Gott ab. Denn zur Glückseligkeit ist der Mensch erschaffen und er wird durch seine Natur genöthigt, sie zu suchen und zu erstreben; sucht er sie nicht in Gott, so muß er sie im Außergöttlichen oder in der Creatur suchen; erstrebt er nicht die wahre, sichere und unvergängliche Glückseligkeit, so muß er wenigstens ihren Schein, die unsichere und vergängliche erstreben. Zur Creatur sich hinwenden', heißt aber zu sich selbst sich hinwenden, die Creatur unordentlich lieben, heißt sich selbst unordentlich lieben; denn immer ist's in letzter Instanz das eigene Selbst, welches der Mensch liebt, wenn er die Creatur liebt: sein eigener Genuß, seine eigene Ehre, sein eigener Besitz. Unordentliche Selbstliebe ist aber Selbstsucht. Selbstsucht ist mithin das Materielle einer jeden Sünde, sie liegt jeder Sünde zu Grunde, eine jede Sünde entspringt aus ihr.

§. 87.

Das Wesen der Sünde.

Das Wesen der Sünde ist das Unwesen. Die Sünde ist nämlich nichts Wesenhaftes (Substantielles oder Essentielles), sondern nur Privation oder Corruption des Wesenhaften. Die Sünde, sagen wir, ist Privation; aber Privation unterscheidet sich noch sehr von bloßer Negation: ein Punkt, der hier wohl zu beachten ist und auf den schon der heil. Thomas aufmerksam gemacht hat [1]). Die bloße Negation schließt nämlich nur den einfachen Mangel ein, den Mangel irgend welcher Realität: wo gibt es aber ein endliches Sein, welchem nicht irgend etwas mangelte. Dagegen ist Privation Mangel einer Realität, die vorhanden war, die vorhanden sein kann und vorhanden sein soll, und schließt mithin zugleich den Begriff der Störung oder des Verderbnisses ein.

Die Auffassung der Sünde als einer Beraubung des Wesenhaften oder als eines nicht sein sollenden Mangels ist keineswegs neu. Sie thut sich in verschiedenen, obgleich noch mehr vereinzelten Aeußer-

---

1) 1 qu. 48. art. 5.

ungen schon hervor bei Origenes[1], Athanasius[2], Basilius dem Großen[3], Gregor von Nyssa[4]. Weiter ausgebildet findet sie sich bei Augustinus, welcher besonders in seinem Kampfe mit den Manichäern, die bekanntlich böse Substanzen annahmen oder das Böse als etwas Substanzielles betrachteten, wieder und wieder es ausspricht, daß alle Essenzen gut und daß das Böse nur Beraubung, nur Verderbniß des Guten sei[5]. Ihm schließen sich an die berühmtesten älteren Theologen: Anselmus, Duns Scotus, Thomas von Aquin, Bonaventura, Bellarmin, Bossuet u. A. Von der neueren Wissenschaft dagegen ist diese Auffassung öfters angefochten worden; ehe wir auf ihre Haupteinwendung näher eingehen, deuten wir kurz Dasjenige an, wodurch die Auffassung der Sünde als einer Beraubung des Guten besonders empfohlen wird.

1. In welchen Erscheinungen die Sünde auch hervortreten mag, es wird sich bei näherer Betrachtung immer zeigen, daß Dasjenige, was an ihr das Wesenhafte ist, an sich gut und daß sie das Gute immer zu ihrer Voraussetzung hat. Das Vergnügen, das wir suchen und das uns so oft zur Sünde verleitet, ist an sich gut, der Creatur verliehen zu einem guten Gebrauche.

An Nichts Mangel haben wollen, kein Uebel wollen, nichts wollen, was uns schadet, alles dies ist an sich gut, und macht einen Theil jener Seligkeit aus, für welche wir geschaffen sind. Aber dieses Gut auf eine ungeordnete, verkehrte Weise gesucht oder erstrebt, ist die Ursache, die uns zur Rache, zum Betruge, zu Mißhandlungen und zu hundert anderen Frevelthaten treibt. Ein Engel hat sich selbst bewundert und geliebt, was an sich gut ist; sündhaft war dieses Bewundern und Lieben seiner selbst nur deßhalb, weil er es nicht zurückbezog auf Gott. Und wenn dieser Engel, für seinen Hochmuth bestraft, nunmehr den ihn strafenden Gott zu hassen anfängt, ja wenn er wünscht, Gott möchte nicht existiren; so thut er auch dieses nur, weil er ohne Pein leben, weil er sich nicht unglücklich fühlen will: dieses ohne Pein leben, dieses sich nicht unglücklich

---

1) De principiis lib. II. c. 9. In Joann. t. II. c. 7., wo es unter Anderem heißt: πᾶσα ἡ κακία οὐδέν ἐστιν, ἐπεὶ καὶ οὐκ ὂν τυγχάνει.

2) Contr. gentes c. VII.

3) In hexaëmeron hom. II.

4) λόγος κατηχητικός c. V. VI. XXII. XXVIII.

5) Contra epist. Manich. quam vocant fundam. c. XXXV. seq. Confess. lib. VII. c. 12. De natura boni c. Manich. c. IV. De civit. Dei lib. XI. c. 9. lib. XII. c. 3. Enchir. cap. XI. XII. XIII. De Morib. Manich. c. V seq. De lib. arbitr. lib. III. c. 13. 14.

fühlen Wollen ist aber wiederum an sich gut, denn er war wirklich dazu geschaffen, glückselig zu sein. Alles Böse, was an der Creatur hervortritt, hat somit seinen tiefsten Grund immer in irgend einem Guten. Es entspringt nicht aus dem, was ist, sondern daher, daß Dasjenige, was ist, nicht so geschätzt, gesucht und bezogen wird, wie es sein sollte. Ja oft wird eine Handlung, die an sich nicht böse ist, nur dadurch erst eine böse, daß eine gute Sache sich hinzugesellt. Jemand thut z. B. etwas, wovon er nicht weiß, daß es verboten ist; diese Unwissenheit kann bewirken, daß die Handlung ganz schuldfrei wird; es braucht aber nur zum Willen die Erkenntniß hinzuzukommen, und sogleich wird die Handlung schuldbar.

Und doch ist diese Erkenntniß des Bösen, welche die Handlung zu einer sündhaften macht, gewiß an sich selbst gut, weil sie ja auch Gott eigen ist: so wahr ist es, daß das Böse nur am Guten haften, nur am Guten zum Vorschein kommen kann, daß es gleichsam auf jedem Schritt und Tritt vom Guten umgeben oder begleitet ist[1]).

2. Aber diese Auffassungsweise hebt auch am leichtesten und vielleicht allein die Schwierigkeit, zwei gleich gewisse und feststehende Wahrheiten miteinander zu vereinigen, nämlich: daß Gott einerseits alles wahrhaft Seiende gewirkt hat und, wenigstens als erste Ursache, noch immer wirkt, und daß er doch auf der anderen Seite die Sünde nicht wirkt, daß er zu dieser weder direct noch indirect mitwirkt. Erkennt man die Sünde als etwas wahrhaft Seiendes oder Wesentliches an, so muß man an der Möglichkeit der Vereinigung dieser beiden Dogmen schlechterdings verzweifeln und entweder annehmen, daß es etwas wahrhaft Wesentliches gibt, was Gott nicht wirkt, mit anderen Worten, daß Gott nicht der Alles Wirkende und Allwirksame ist, oder man wird fortgetrieben zu dem schauderhaften Gedanken der Schweizer Reformatoren, daß Gott auch die Sünde wirke oder dazu mitwirke.

Ist dagegen die Sünde nur Beraubung oder Verderbniß des Guten, so folgt von selbst, daß ihre Ursache nicht Gott sein kann. Denn Gott ist eine wirkende (causa efficiens), aber keine gebrechende Ursache (causa deficiens); Alles, was wesentlich ist, ist durch ihn, aber das Nichtige und Mangelhafte kann nicht von ihm, sondern nur von einem Geschöpfe sein, welches, eben weil es ein Geschöpf oder aus dem Nichts gemacht ist, auch wieder zu dem Nichtigen hinstreben kann[2]).

1) Vergl. Bossuet a. a. O.

2) Vergl. *August.* de civit. D. 12, 7.: „Nemo quaerat efficientem

Die scheinbarste der Einwendungen, die man gegen die in Rede stehende Auffassungsweise in neuerer Zeit vorgebracht hat, ist hergenommen von dem Charakter der sogenannten Bosheitssünden. Es gibt, sagt man, Sünden, die nicht etwa nur von einem schwachen und läßigen, sondern von einem starken und entschiedenen Willen herrühren, in denen nicht nur ein Zurückbleiben hinter einem geforderten Guten, sondern eine frevelhafte Lust am Bösen, eine tückische, feindselige Gesinnung offenbar wird, und die uns mit Haß, Abscheu und Entsetzen erfüllen. Zur Bestätigung dessen beruft man sich auf Zeugnisse der heiligen Schrift, welche z. B. von einem Geheimniß der Bosheit [1]) rede, und nicht nur Abgründe Gottes, sondern auch Abgründe des Satans kenne [2]).

Diese Einwendung hebt sich aber theilweise schon durch das oben Ausgeführte. Nach ihrer formellen Seite hin ist die Sünde Abkehr von Gott, nach ihrer materiellen Seite hin ist sie Hinkehr zur Creatur oder Selbstsucht. Selbstsucht kann man sich freilich nicht denken ohne ein angelegentliches Suchen und Streben, wie es schon das Wort selbst andeutet. Und so werden uns denn natürlich auch an der Sünde Aeußerungen der Kraft entgegentreten, ja wir werden sehen, wie die Selbstsucht gewaltthätig Alles vernichtet und zerstört, was nur immer ihrer Gier hemmend in den Weg tritt. Aber diese zerstörenden Kräfte sind doch das Böse nicht selbst; würde diese Energie des Verstandes und des Willens sich statt gegen das Göttliche für das Göttliche entscheiden: sie würde uns offenbar mit Freude und Bewunderung erfüllen. Was ist also das eigentlich Sündhafte in diesen Aeußerungen der Kraft, in diesen vernichtenden und zerstörenden Thätigkeiten? Offenbar nichts Anderes, als daß ihnen die rechte Richtung fehlt, die Beziehung auf Gott oder die Gerechtigkeit, welche, wenn sie vorhanden, wie der heil. Anselmus sagt, alle diese Ausbrüche der Selbstsucht, die uns jetzt Abscheu und Entsetzen einflößen, von selbst zurückhalten würde [3]).

Und so bleibt in seinem unverkürzten Rechte der Satz bestehen,

---

causam malae voluntatis; non enim est *efficiens* sed *deficiens* . . . . Hoc scio, naturam Dei nunquam, nusquam, nulla ex parte posse deficere et ea posse deficere, quae ex nihilo facta sunt."

1) 2 Theff. 2, 11.

2) Offenb. 2, 24.

3) De concept. Virg. et orig. pecc. c. 5: Voluntas absente justitia diversis appetitibus impulsa se et omnia sibi subdita in multimoda mala levis et effrenata et sine rectore praecipitat, quod totum justitia, si adesset, prohiberet, ne fieret.

daß Dasjenige, was die Sünde formell zur Sünde macht, nichts ist, als ein nicht sein sollender Mangel, nichts als eine Beraubung.

§. 88.

Falsche Auffassungsweisen der Sünde.

Es haben sich in älterer, wie in neuerer Zeit Auffassungsweisen der Sünde geltend gemacht, die, wohl oder übel gemeint, den wahren Begriff der Sünde alteriren oder auch wohl ganz aufheben. Zu erwähnen sind hier jedoch nur diejenigen, die am meisten zu Ansehen gelangt sind.

1. Verkehrt ist die Auffassung der Sünde als eines wesenhaften Etwas; bekanntlich huldigten ihr die Manichäer und theilweise auch die sog. Reformatoren. Ihre Widerlegung findet sie in dem vorigen Paragraphen.

2. Verkehrt ist die Auffassung der Sünde als bloßer Minderung des Guten, oder als bloßer Unvollkommenheit, wie sie sich in dem oft wiederholten Satze ausspricht: omne minus bonum habet rationem mali. Räumt man diesen Satz ein, so kann man zwischen gut und böse nicht einen qualitativen oder essentiellen, sondern nur einen quantitativen oder graduellen Unterschied festsetzen, denn der Unterschied zwischen Vollkommenheit und Unvollkommenheit ist ein bloß quantitativer. Wer aber wird läugnen, daß das Böse nach der Anschauung des Christenthums vom Guten nicht bloß graduell verschieden, sondern daß es der directe Gegensatz des Guten, daß es Zerstörung oder Verkehrung der göttlichen Ordnung ist. Und wie könnte auch wohl Jemand im Ernste behaupten, der Ehebruch z. B. sei eine bloße Minderung der Tugend der Keuschheit, die Lüge ein bloßes Zurückbleiben hinter der Tugend der Wahrhaftigkeit, da doch beides sich entgegengesetzt ist, wie Christus und Belial.

3. Gleichem Bedenken unterliegt die Auffassung der Sünde, als eines bloßen Uebermaßes des Guten. Sie basirt, wie die eben gedachte, auf dem Aristotelischen Satze, daß die Tugend in der Mitte liege. Bei manchen Sünden mag es allerdings den Anschein haben, als seien sie nur Uebertreibungen der Tugend; in der That ist dieses niemals der Fall. Nie ist z. B. die Selbstsucht die übertriebene Selbstliebe, sondern sie ist ihr gerades Gegentheil, die Zerstörung der Selbstliebe, oder der eigentliche Selbsthaß, nach dem bekannten Ausspruche des Heilandes: Wer seine eigene Seele liebt (in selbstsüchtiger Weise), der wird sie verlieren, wer sie aber haßt, wird sie gewinnen. Nie kann die Tugend groß genug sein, geschweige, daß die Sünde in ihrer Uebertreibung bestände.

4. Verkehrt ist die Auffassung der Sünde als nothwendiger Unterlage des Guten, als nothwendigen Durchgangspunktes zum Guten. Seltsamer Weise neigt zu dieser Auffassung selbst Lactantius hin, wenn er sagt, Gott lasse das Böse zu, damit auch das Gute zum Vorschein kommen könne, denn das Eine könne nicht bestehen ohne das Andere [1]. Der neueren Zeit war es aber vorbehalten, diese Auffassung folgerecht bis auf die äußerste Spitze zu treiben, und hier zeigt sie sich in ihrer ganzen Verwerflichkeit [2]. Erinnert man hiebei, wie oft geschehen, an den ersten Menschen, der ohne den Sündenfall nie zur Wissenschaft des Guten und Bösen oder zum Bewußtsein seiner sittlichen Bestimmung gelangt wäre, so verwechselt man offenbar Prüfung mit Fall. Um sich mit Bewußtsein und Freiheit für das Gute zu entscheiden, bedurfte es für Adam wohl der Prüfung, aber keineswegs des Falles oder der Sünde, womit jedoch nicht geläugnet werden soll, daß die Sünde, selbst wider den Willen des Sünders, zuletzt doch den göttlichen Absichten dienen muß, und daß der Sünder oft eben durch das Elend der Sünde, wie auf einem Umwege, zu desto froherem sittlichen Streben, zu desto größerer sitttlicher Festigkeit und Entschiedenheit geführt wird [3].

5. Verkehrt ist die Auffassung der Sünde als bloßer Folge menschlicher Beschränktheit. Man verwechselt bei dieser Auffassung das malum metaphysicum und das malum morale, und hebt dadurch die Sünde als solche auf, oder vielmehr man führt sie auf Gott selbst zurück. Und in welchem Widerspruche steht diese Auffassung mit den Lehren und den Thatsachen der Offenbarung! Ist die Sünde bloße Folge unserer menschlichen Beschränktheit, so ist ja auch das Verbot der Sünde von Seiten Gottes nur der Versuch, die Schranken unserer Endlichkeit zu brechen, d. h. die Schöpfung selbst aufzuheben, und die Bitte um Sündenvergebung von unserer Seite ist dann nur die Bitte um Verzeihung, daß wir uns auf der Welt befinden; wie auch das Versprechen, nicht mehr zu sündigen, dann gleich wäre der Versicherung, Alles anwenden zu wollen, der

---

1) De ira Dei 15.

2) Vgl. Blasche: Das Böse im Einklange mit der Weltordnung. 1827.

3) In diesem Sinne ist das Wort des Herrn zu verstehen, daß ein sich Bekehrender im Himmel mehr Freude erwecke, als neun und neunzig der Buße nicht bedürfende Gerechte, so wie auch der bekannte christlich-poetische Ausspruch:

O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est!
O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem.

Endlichkeit uns zu entheben und unser individuelles persönliches Leben zu zerstören [1]).

Eintheilung der Sünden.

§. 89.

Die Eintheilungsgründe.

Nachdem wir erkannt, was allen Sünden gemeinsam ist, wollen wir im Folgenden herausheben, was sie von einander unterscheidet. Diese Unterschiede bedingen ihre Eintheilung.

Die Gründe dieser Eintheilung sind folgende:

1. Da die Sünden ihrer Zahl und ihrer Art nach verschieden sein können, so beruht hierauf ihre numerische und specifische Eintheilung (distinctio numerica et specifica peccatorum).

2. Da die Sünde Uebertretung des Gesetzes ist, das Gesetz aber entweder ein affirmatives (Gebot) oder ein negatives (ein Verbot) sein kann: so theilt man die Sünden ein in Sünden der Begehung und in Sünden der Unterlassung.

3. Da das Gesetz in verschiedenen Stufenfolgen übertreten werden kann, so werden die Sünden eingetheilt in Sünden in Gedanken, in Worten und in Werken.

4. Da der Mensch aus zwei Hauptbestandtheilen, aus Geist und Fleisch besteht, von denen bald das eine, bald das andere bei der Sünde vorzugsweise in's Interesse gezogen wird, so theilt man die Sünden ein in Sünden des Fleisches und in Sünden des Geistes.

5. Da das Gesetz, welches durch die Sünden übertreten wird, theils das pflichtmäßige Verhalten gegen Gott, theils gegen uns selbst und gegen den Nächsten bestimmt, so theilt man die Sünden ein in Sünden gegen Gott, gegen sich selbst und gegen den Nächsten.

6. Da man die Sünde entweder in eigener oder fremder Person ausführen kann, so theilt man die Sünden ein in eigene und in fremde.

7. Da endlich die Sünde das Leben der Seele entweder gänzlich zerstören oder es nur schwächen kann: so theilt man die Sünden ein in Tod- und in läßliche Sünden.

Ueber die erste Rubrik ist bei der Lehre von den sittlichen Handlungen (§§. 72. u. 73.) schon gehandelt worden, von den anderen handeln wir in der angegebenen Reihenfolge.

---

1) Vergl. Möhler's neue Untersuchungen der Lehrgegensätze. S. 135 ff.

§. 90.

Sünden der Begehung und der Unterlassung.

1. Die Sünde der Begehung (peccatum commissionis) ist die Uebertretung eines negativen Gesetzes oder eines Verbotes; die Sünde der Unterlassung (peccatum omissionis) ist die Uebertretung eines affirmativen Gesetzes oder eines Gebotes. Die erstere bezeichnet die heilige Schrift oft schlechthin durch peccatum, die letztere durch delictum [1]); eine Bezeichnungsweise, der sich auch die Väter anschließen [2]).

2. Vergleicht man diese beiden Arten der Sünde mit einander in Absicht auf ihre Schwere, so wird diese unter übrigens gleichen Umständen offenbar größer erscheinen auf Seiten der Begehungssünde, und zwar aus einem doppelten Grunde.

Erstlich erfordert die Erfüllung des negativen Gesetzes in der Regel nicht so viel Kraftanstrengung, als die Erfüllung des affirmativen, und nach dem oben Gesagten ist die Sünde um so mehr zuzurechnen, eines je geringeren Kraftaufwandes es bedurfte, sie zu vermeiden.

Sodann aber muß man sich erst des Bösen enthalten, ehe man das Gute thun und positiv gerecht sein kann. Wer mithin Verbote übertritt, ist hinter der geforderten Gerechtigkeit noch weiter zurück, als wer Gebote übertritt; durch das Erstere thut man das verbotene Böse, durch das Letztere unterläßt man das gebotene Gute.

Auf der andern Seite läßt sich nicht verkennen, daß die Unterlassungssünden eher, als die Begehungssünden, den Selbstbetrug, die Selbstzufriedenheit oder Selbstgerechtigkeit begünstigen, und daß sie eben deßhalb der Bekehrung nicht selten größere Hindernisse entgegensetzen.

3. Unterlassungs- und Begehungssünden, die sich auf dasselbe Object beziehen und aus demselben Motive entspringen, sind nicht von verschiedener, sondern von derselben Art. (Diebstahl und Unterlassung der Restitution.) Was die Unterlassungssünde insbesondere betrifft, so bestimmt sich Art und Schwere derselben nach der Art und Güte der gebotenen Handlung, der sie entgegengesetzt ist. Je wesentlicher und sittlich bedeutungsvoller diese ist, desto objectiv schwerer ist die Unterlassung. Uebrigens ist zu bemerken, daß diejenige Handlung, welche die Unterlassungssünde einleitet, bedingt oder verur-

---

1) 3 Mos. 7, 7., wo sich peccatum und delictum in diesem Sinne einander gegenüber gestellt finden.

2) *August.* quaest. in Levit. c. 20. *Origen.* Homil. V. in Levit. n. 4.

sacht, an ihrer Sündhaftigkeit gleichfalls Theil nimmt, wenn sie, auch ihrem Objecte nach gut oder indifferent ist. Ich versäume wegen Studirens den gebotenen sonntäglichen Gottesdienst; diese Handlung des Studiums wird dadurch schlecht, daß sie die Ursache einer schlechten Handlung wird. Da diese Handlung aber ihre Schlechtigkeit nur aus der Schlechtigkeit der Unterlassungssünde schöpft, braucht sie, wenn sie ihrem Objecte nach nicht sündhaft ist, nicht besonders gebeichtet zu werden. Steht eine Handlung zur Unterlassungssünde nicht in einem ursächlichen Verhältnisse, sondern begleitet sie dieselbe nur, so wird sie dadurch nicht schlecht. Ich hatte bereits aus Lauigkeit den wirksamen Vorsatz gefaßt, den gebotenen sonntäglichen Gottesdienst zu versäumen, um aber zu Hause mich nicht zu langweilen, studire ich. Diese Handlung des Studirens ist hier nicht sündhaft, da sie die hinreichende Ursache der Unterlassung bereits voraussetzt, und nicht selbst die Ursache derselben ist. Controvertirt wird die Frage, wann, im Falle man sich durch eine frühere Handlung zur Erfüllung eines gebietenden Gesetzes unfähig machte, die Unterlassungssünde eigentlich begangen werde, ob zu der Zeit, wo man sich zur Erfüllung des Gesetzes unfähig machte, oder ob zu der Zeit, wo eben das Gesetz erfüllt und der gebotene Act verrichtet werden soll. Jemand z. B. betrinkt sich am Sonntage früh, obgleich er weiß, daß er später der heiligen Messe beizuwohnen hat; beging dieser die Unterlassungssünde, die Sünde der Versäumung der heiligen Messe, nur während er sich betrank, und war die Versäumung der heiligen Messe nicht die Sünde selbst, sondern nur die Wirkung einer früheren Sünde, oder beging er die Sünde der Unterlassung, nicht nur früher als er ihre Ursache setzte, sondern auch dann, als die Zeit eintrat, wo die heilige Messe gefeiert wurde. Für die erstere Ansicht entscheiden sich die Scotisten, für die letztere die Thomisten; jene fassen nämlich in diesem Falle die wirkliche Versäumung der heiligen Messe nicht selbst als Sünde, sondern nur als die Wirkung der früheren Sünde der Betrunkenheit auf; diese dagegen lehren, die Unterlassungssünde werde hier sowohl früher als später begangen; früher, wenn die Ursache derselben gesetzt werde, werde sie begangen *inchoative* und *quoad affectum*; später, wenn die gebotene Handlung verrichtet werden müsse, werde sie begangen *consummative* und *quoad effectum*. Wiegt man Gründe und Gegengründe genau ab, so wird man auch hier der Thomistischen Ansicht den Vorzug zuerkennen. Denn das Verhältniß zwischen der früheren, die spätere Unterlassung verursachenden Handlung und der späteren wirklichen Unterlassung ist ganz dasselbe,

wie das Verhältniß zwischen der inneren und der äußeren Sünde. Die Schlechtigkeit der äußeren Sünde als der Vollziehung der inneren ist zwar von der Schlechtigkeit der inneren sündhaften Handlung selbst nicht verschieden, sondern die äußere Handlung ist schlecht durch dieselbe Schlechtigkeit, wodurch die innere Handlung schlecht ist; aber sie ist auch nicht bloß die Wirkung, sondern zugleich die Vollendung der inneren Sünde. Ebenso hat auch die Unterlassungssünde, die durch eine frühere Handlung verursacht wurde, keine von der Schlechtigkeit dieser früheren Handlung verschiedene Schlechtigkeit, aber sie ist doch auch nicht eine bloße Wirkung dieser früheren Handlung, sondern zugleich die Vollendung des in ihr angefangenen schlechten Willens; und muß als solche auch speciell gebeichtet werden.

Endlich muß in Absicht auf die Unterlassungssünde überhaupt noch bemerkt werden, daß dieselbe keineswegs eine reine Unterlassung (mera omissio) sei, oder daß sich der Wille dabei schlechthin passiv verhalte. Sie besteht in dem Nicht-Wollen eines gebotenen Guten, das man kennt; das Nicht-Wollen dessen aber, was man kennt, ist kein reines non velle, sondern ein positives nolle, ein Vernachläßigen, Ablehnen, Verschmähen desselben, und daher ein wirklicher Willensact.

§. 91.

Sünden in Gedanken, in Worten und in Werken.

Diese Eintheilung bezieht sich nicht etwa auf eine specifische Verschiedenheit der Sünden, so daß Sünden in Gedanken jene Sünden genannt würden, die man als solche im Herzen begeht, wie Haß, Neid, Zorn u. dgl., daß ferner Sünden in Worten jene genannt würden, die man als solche mit dem Munde begeht, wie Lüge, Meineid, Lästerung; und daß endlich jene, welche man als solche in äußerer That begeht, wie Diebstahl, Mord u. dgl. Sünden in Werken genannt würden: nicht auf diese specifische Verschiedenheit bezieht sich gegenwärtige Eintheilung, sondern auf die verschiedenen Stufen einer und derselben Sünde. Ihren ersten Ursprung nämlich nimmt die Sünde im Herzen (peccatum cordis); dann offenbart sie sich nicht selten auch im äußeren Worte (peccatum oris), und im äußeren Werke vollendet sie sich (peccatum operis). Diese Stufenfolge der Sünde erblickt der heil. Augustinus in den drei Arten von Todtenerweckungen abgebildet, womit das Evangelium uns bekannt macht. Es gibt, sagt er, drei Arten des geistigen Todes: eine, welche sich gleichsam im Hause selbst ereignet und diese findet dann

statt, wenn der Wille der sündigen Lust im Herzen beistimmt; die zweite begibt sich gleichsam vor den Thoren, wenn nämlich die innere Sünde durch das Wort nach Außen hervortritt, und die dritte Art des Todes ist diejenige, wenn der Mensch fortschreitet zur äußeren Sündenthat; dann wird sein Geist durch die vollbrachte Sünde wie durch ein irdisches Bleigewicht niedergedrückt, und es ist, als ob er gleichsam schon riechend im Grabe läge. Diesen drei Arten des geistigen Todes entsprechen die drei Arten von leiblichen Todten, die der Herr zum Leben erweckt hat: die Tabitha, im Hause selbst; der einzige Sohn der Wittwe, vor den Thoren; Lazarus, schon riechend im Grabe liegend [1]. Einer genauen Erörterung bedarf hier noch die erste Art der Sünde, die Sünde in Gedanken.

Auch bei dieser ersten Art der Sünde, bei der Sünde in Gedanken, läßt sich wieder eine Stufenfolge unterscheiden:

a. ihren Anfang nimmt die Gedankensünde von einer durch Sinne oder Einbildungskraft verursachten Vorstellung des Bösen, womit sich oft wie von selbst und ganz unwillkührlich auch schon eine Art von Lust verbindet. Diese Vorstellung und allererste Lust am Bösen, zu der sich Vernunft und Wille noch in kein Verhältniß setzen konnte, die vielmehr jeder Ueberlegung und Willensthat voreilt (motus primoprimus), ist nicht Sünde, sondern bloßer Reiz, bloße Versuchung zur Sünde; denn, wie früher bemerkt, gibt es keine Sünde, außer durch Zustimmung des Willens. Erst, „wenn die Lust empfangen hat, gebiert sie die Sünde," d. h. erst dann entsteht die Sünde, wenn der Wille, gleichsam das väterliche, active Princip, der Lust beistimmt, oder ihr nur nicht widerstrebt, wo er ihr widerstreben kann. Er kann ihr aber widerstreben in dem Augenblicke, wo der Geist der Lust am Bösen inne wird; verweilt er auch dann noch bei der Lust, so ist diese eine freiwillige und die Sünde ist vollbracht.

Die freiwillig unterhaltene oder vom Willen nicht bekämpfte Lust am Bösen wird in der theologischen Schulsprache verweilende Belustigung (delectatio morosa) genannt, nicht als ob es, wie man den Ausdruck öfters mißdeutet hat, eines längeren Verweilens bei der Lust bedürfte, damit sie sündhaft sei; — ein einziger Zeitmoment ist hiezu schon hinreichend; — sondern weil es doch wenigstens eines Zeitmomentes bedarf, wenn der Wille zustimmen soll [2]. Uebrigens bleibt es sich gleich, ob der Gegenstand dieser

1) Lib. 1. de Sermon. Dom. in monte cap. 12.

2) *Thom.* 1. 2. qu. 74. art. 6.: Delectatio dicitur morosa non ex mora temporis, sed ex eo, quod ratio deliberans circa eam immoratur;

freiwilligen Belustigung die Sünde in abstracto oder in concreto und ob sie die von meinem Nächsten oder von mir selbst vollbrachte Sünde ist [1]), nur muß sich die Lust auf die Sünde oder auf das Sündhafte einer Handlung selbst beziehen. Bezieht sie sich nicht auf die Sünde, sondern nur auf die geschickte, kluge oder vorsichtige Art ihrer Ausführung, so ist sie auch nicht sündhaft, wenngleich die Gefahr des Selbstbetruges hier sehr nahe liegt, und man sich leicht überredet, man freue sich nur über die Klugheit, womit die Sünde ausgeführt worden, während die Freude doch im Grunde der Sünde selbst gilt. Ebenso verhält es sich mit der Erkenntniß der Sünde; da sie an sich gut und Gott selbst eigen ist, so darf sie auch Gegenstand meiner Lust sein, nur darf sich mit dieser Lust an der Erkenntniß der Sünde nicht eine geheime Lust an der Sünde selbst verbinden [2]).

b. Die zweite Stufe der Sünde ist die Begierde nach der Sünde (desiderium pravum), welche, so lange sie noch bloße Begierde bleibt und noch nicht zum Entschlusse der wirklichen Ausführung herangereift ist, unwirksam (desiderium pravum inefficax) genannt wird. Bemerkt zu werden verdient, daß die älteren Moralisten zwischen einer bedingten und unbedingten Begierde nach der Sünde unterscheiden. Die bedingte Begierde, sagen sie, ist nur dann sündhaft, wenn die Bedingung dem begehrten Objecte das Unerlaubte oder Sündhafte nicht abstreift. Geschieht dies, so ist sie nicht sündhaft. Eine Bedingung kann aber dem begehrten Objecte das Unerlaubte nicht abstreifen, wenn dieses an sich mit der sittlichen Weltordnung im Widerspruche steht und deßhalb moralisch unmöglich ist. Der Wunsch z. B. eine Wollustsünde zu begehen unter der Bedingung, daß Gott diese nicht verboten hätte, verliert durch diese Bedingung das Sündhafte nicht, weil das Object dieses Wunsches moralisch unmöglich ist. Steht hingegen das begehrte Object mit der moralischen Weltordnung an sich nicht im Widerspruche, und ist es nur durch ein rein positives Gesetz untersagt, so ist die bedingte

---

nec tamen eam repellit tenens et volvens libenter, quae statim, ut attigerunt animum, respui debuerunt, ut Augustinus dicit.

1) Die Lust an der vollbrachten Sünde wird gewöhnlich als sündhafte Freude (gaudium de peccato) von der delectatio morosa noch unterschieden, indem diese letztere darin besteht, daß man sich ein Object der Sünde durch seine Phantasie vergegenwärtigt und sich freiwillig daran ergötzt; während sich daher das gaudium de peccato auf die vergangene Zeit bezieht, bezieht sich die delectatio auf die gegenwärtige und das desiderium auf die zukünftige.

2) *Thom.* 1. 2. qu. 74. art. 8.

Begierde danach nicht sündhaft. So ist z. B. nicht sündhaft der Wunsch, an einem Abstinenztage Fleisch zu genießen, unter der Bedingung, daß die Kirche dieses nicht verboten hätte.

Die Richtigkeit dieser Unterscheidung läßt sich nicht verkennen, doch wird man auch auf der andern Seite gern einräumen, daß selbst die bedingten Begierden der letzteren Art selten ganz sündenfrei seien, indem in der Regel eine gewisse Leerheit des Herzens, eine gewisse Eitelkeit des Sinnes, überhaupt eine gewisse unordentliche Neigung hinter ihnen sich versteckt hält [1].

c. Die dritte Stufe der innern Sünde endlich ist die wirksame Begierde nach der Sünde (desiderium pravum efficax) oder der förmliche Willensentschluß, die Sünde auszuführen (decretum peccaminosum, decretum peccandi). Von dieser Art innerer Sünde ist die äußere Sündenthat nur noch durch eine zufällige Kluft geschieden.

Art und Grad der Schlechtigkeit der innern Sünde bestimmt sich nach der äußeren Sünde, worauf sie, wie auf ihr unmittelbares Ziel hingerichtet ist. Schon wer ein Weib mit sündhafter Begierde anblickt, sagt der Heiland, hat im Herzen mit ihr die Ehe gebrochen. Gleichwohl soll hiermit der graduelle Unterschied zwischen den verschiedenen Arten der inneren Sünde einerseits und der innern und äußern Sünde andererseits nicht aufgehoben werden. Die höchste Stufe der innern Sünde, der sündige Willensentschluß, bezeichnet auch den höchsten Grad ihrer Schwere. Zweifelhaft könnte man aber darüber sein, ob dieser sündhafte Willensentschluß oder dieser höchste Grad der innern Sünde sich nach Schwere der Schuld noch unterscheide von der äußern sündhaften That. Wir bemerken hierüber Folgendes.

1. An und für sich ist der sündige Willensentschluß dem Grade der Schuld nach der äußern Sündenthat vollkommen gleich; denn der Grad der Schuld einer Handlung bestimmt sich genau nach dem Antheile, welchen der freie Wille an derselben hatte. Ist mithin die sündige Handlung wirksam beschlossen, so daß zu ihrer äußern Ausführung nur die Gelegenheit oder andere in des Menschen Macht nicht stehende Bedingungen fehlen, so ist sie auch dem Grade ihrer Moralität nach der ausgeführten äußern Handlung selbst gleich zu achten, indem die Nichtausführung in diesem Falle unfreiwillig ist, dasjenige aber, was unfreiwillig ist, die Zurechnungsfähigkeit weder steigert noch vermindert [2].

---

1) *Antoine,* Theol. Mor. Tract. de pecc. pag. 118.

2) *Thom.* 1. 2. qu. 20. art. 4. Unde non est perfecta voluntas,

2. Doch kann die äußere Sündenthat in accidenteller oder gelegentlicher Weise die Unmoralität der vollendeten inneren Handlungen steigern, theils weil die innere Sünde durch die äußere erst zu ihrem vollkommenen Abschlusse gelangt, theils weil die äußere Handlung oft die Veranlassung ist, daß die innere Handlung entwender sich vervielfältigt oder doch länger andauert wegen der längeren Zeitdauer, die zur äußeren Ausführung erforderlich ist. Der böse Willensbeschluß kann auch ein bloß momentaner sein; aber die äußere Sündenthat verläuft sich in der Regel in einer Reihe von Momenten und wird mit wiederholter oder fortgesetzter Verachtung des göttlichen Gesetzes ausgeführt. Auch darf nicht übersehen werden, daß aus der äußeren Sündenthat in der Regel eine größere Anzahl übler Folgen entspringt. Wie die äußere gute That zugleich den Nächsten erbauet, und vielleicht zu tausend anderen den Samen ausstreuet, so kann die ausgeführte böse That Tausende ins Verderben stürzen und Folgen herbeiführen, wodurch die Bekehrung äußerst erschwert wird. Daher darf man es meistentheils noch als Glück ansehen, wenn die äußere Sündenthat, sei es auch nur zufällig, verhindert wird [1]).

§. 92.

Fleisches- und Geistessünden.

Der Ausdruck Fleischessünden (peccata carnalia) ist hier weder im weitesten, noch im engsten Sinne zu verstehen. Im weitesten Sinne begreift er nämlich alle Sünden ohne Ausnahme, da im Sprachgebrauche der heiligen Schrift das Wort Fleisch (σάρξ) nicht selten die verderbte Natur des Menschen überhaupt und mithin die unordentliche Beschaffenheit nicht bloß der niederen, sondern auch der höheren Seelenkräfte bezeichnet. Deßhalb werden in der heiligen Schrift auch Zorn, Zwiespalt und Neid unter den Werken des Fleisches aufgeführt und denen des Geistes entgegengestellt [2]).

---

nisi sit talis, quae opportunitate data operetur. Si vero possibilitas desit, voluntate existente perfecta, ut operaretur, si posset, defectus perfectionis, quae est ex actu exteriori, est simpliciter involuntarius. Involuntarium autem sicut non meretur poenam vel praemium in operando bonum aut malum, ita non tollit aliquid de praemio vel de poena, si homo involuntarie simpliciter deficiat ad faciendum bonum vel malum.

1) *August.* de trinit. XIII, 5.: Mala voluntate sola quilibet miser efficitur, sed miserior potestate, qua desiderium malae voluntatis impletur. Profecto, quamvis et sic male volendo miser esset, minus tamen esset, si nihil eorum, quae perperam voluisset, habere potuisset.

2) Galat. 5, 19 ff.

Im engsten Sinne bezeichnet das Wort „fleischliche" Sünden die Sünde der Unzucht.

An dieser Stelle aber werden darunter alle diejenigen Sünden verstanden, durch welche eine Lust der Sinnlichkeit überhaupt (Augenlust oder Fleischeslust) befriedigt wird. In diesem Sinne gehören dazu nicht allein Unzucht, sondern auch Ueppigkeit, Unmäßigkeit, Geiz, Habsucht und dergleichen. Unter den Sünden des Geistes (peccata spiritualia) werden dagegen jene verstanden, durch welche irgend eine geistige Lust oder Interesse befriedigt wird: Hochmuth, Ehrgeiz, Neid, Haß und dergleichen.

Anlaß zu dieser Eintheilung gibt die heilige Schrift selbst, indem sie Befleckung des Fleisches und Befleckung des Geistes einander gegenüberstellt[1]. Vergleicht man die beiden Arten von Sünden hinsichtlich ihrer Schwere, so vereinigt sich mancherlei, was die Entscheidung erschwert. Zu Ungunsten der fleischlichen Sünden spricht besonders der Umstand, daß sie sich leichter zu einem eigentlichen sündigen Habitus ausbilden, indem unsere verderbte Natur vorherrschend zu ihnen hinneigt. Auf der anderen Seite wird aber auch eben durch diese uns von Natur eigene vorherrschende Hinneigung die Schuld derselben im Vergleiche mit der der geistigen Sünden verringert, weil durch jene der Wille in seiner Freiheit mehr beschränkt erscheint. Die Bosheit erlangt einen um so höheren Grad, je reiner der Wille ohne Vermittlung der Sinnlichkeit das Böse umfaßt. Daher kann man sagen, die fleischlichen Sünden tragen mehr den Charakter des Thierischen, die geistigen dagegen mehr den Charakter des Teuflischen an sich. Auch darf nicht unbemerkt bleiben, daß in Absicht auf die letzteren ein Selbstbetrug leichter möglich ist, als in Absicht auf die ersteren: ein Umstand, durch den die Bekehrung sehr erschwert wird. Eine Menge biblischer Beispiele bestätigen dieses; Ehebrecher sind vor stolzen Pharisäern in's Himmelreich eingegangen.

§. 93.

Sünden gegen Gott, gegen sich selbst und gegen den Nächsten.

Im Grunde kann jede Sünde eine Sünde gegen Gott genannt werden, denn durch jede Sünde wird Gott beleidigt; ebenso ist jede Sünde eine Sünde gegen sich selbst, weil der Sünder durch jede Sünde sich selbst schadet. Vorstehende Eintheilung läuft aber pa-

1) 2 Kor. 7, 1.

rallel mit der gleichen Eintheilung der Tugenden oder der Pflichten, und ruht ganz auf dem nämlichen Grunde. Den theologischen Tugenden nämlich entgegengesetzt sind die Sünden gegen Gott, den moralischen Tugenden aber stehen die Sünden gegen sich selbst und gegen den Nächsten entgegen. Wie die theologischen Tugenden, welche zu ihrem unmittelbaren Objecte Gott selbst haben, ihrer Würde nach höher stehen, als die moralischen, so sind auch die ihnen entgegenstehenden Sünden objectiv schwerer als diejenigen, welche den letzteren entgegenstehen. Deßhalb werden die Sünden gegen Gott von den älteren Moralisten vorzugsweise unter diejenigen gezählt, bei denen die Geringheit der Materie keine Veränderung ihres Wesens bewirkt oder, wie man sich gewöhnlich ausdrückt: in quibus non datur parvitas materiae. Die Spitze der Sünden gegen Gott bilden die sogenannten Sünden gegen den heiligen Geist. Die Sünden gegen sich selbst und gegen den Nächsten aber erreichen ihre Spitze in den sieben Haupt-, und in den vier himmelschreienden Sünden.

§. 94.

Eigene und fremde Sünden.

Sünden, die ich in eigener Person begehe, heißen eigene (peccata propria); die Sünden Anderer, an denen ich als mitwirkende oder veranlassende Ursache Theil nehme, heißen fremde Sünden (peccata aliena). Der fremden Sünden werden gewöhnlich neun aufgeführt, in folgender Ordnung:

1. Zur Sünde rathen; 2. Andere heißen sündigen; 3. zur Sünde Anderer einwilligen; 4. Andere zur Sünde reizen; 5. die Sünde Anderer loben; 6. zur Sünde Anderer stillschweigen; 7. die Sünde Anderer nicht strafen; 8. an derselben Theil nehmen; 9. sie vertheidigen [1]).

Diese Aufzählung ist zwar mehr populärer, als wissenschaftlicher Art, doch ist sie nicht rein willkührlich. An den Sünden Anderer kann ich nämlich Theil nehmen entweder auf negative oder auf positive Weise. Das erstere geschieht, wenn ich dieselben nicht verhindere, wenn ich dazu stillschweige, wenn ich sie (an meinen Untergebenen) nicht bestrafe. Im letzteren Falle ist mein Verhalten wieder anders vor, anders während und anders nach der Sünde des Andern. Ehe der Andere die Sünde begeht, gebe ich ihm dazu ent-

---

1) Sie werden gewöhnlich in folgenden zwei Versen zusammengefaßt:
Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus:
Participans; mutus, non obstans, non manifestans.

weder den ersten Reiz, oder, wenn der Gedanke zum Bösen in ihm schon erwacht war, bringe ich ihn durch Rath oder Geheiß zur Entschiedenheit. Im Momente, wo er die Sünde begeht, nehme ich an ihr Theil oder willige wenigstens in dieselbe ein; endlich, nachdem er die Sünde begangen, bestärke ich ihn in derselben, indem ich die Vorwürfe seines eigenen Gewissens beschwichtige, oder vor den Vorwürfen der Mitmenschen ihn in Schutz nehme.

In dem Grade, in dem ich mich an den fremden Sünden betheilige, werden sie mir zugerechnet: die positive Einwirkung mehr, als die negative, und unter den verschiedenen Arten der positiven diejenige wieder mehr, welche von größerem Einflusse war und die Willensfreiheit des Anderen in einem höheren Grade beschränkte; also Befehl mehr als Rath; Rath mehr als bloße Zustimmung.

Tod- und läßliche Sünden.

§. 95.

Wichtigkeit und nähere Begründung dieser Eintheilung.

Unter den bisherigen Eintheilungen der Sünde ist diese offenbar die praktisch wichtigste, und sie stützt sich auf ausdrückliche kirchliche Lehrbestimmungen. Es erklärt nämlich die Synode von Trient, daß von läßlichen Sünden selbst Gerechte nicht frei bleiben [2]); und sie lehrt, daß man in der sacramentalen Beichte die Todsünden nothwendig beichten müsse, was in Absicht auf die läßlichen Sünden nicht geradezu nothwendig, sondern nur rathsam und nützlich sei [2]). Der Unterschied zwischen Tod- und läßlichen Sünden ist demnach von der Kirche förmlich anerkannt und ausgesprochen worden. Da dieser Unterschied aber in älterer und neuerer Zeit oftmals bekämpft worden ist [3]), so möchte eine weitere Begründung desselben hier nicht überflüssig erscheinen.

Vergleicht die heilige Schrift einige Sünden mit Splittern, andere mit Balken, einige mit Mücken, andere mit Kameelen, stellt sie gleichnißweise die Schuld von zehntausend Talenten der Schuld von zehn Denaren, wie die Untreue im Kleinen der Untreue im Großen gegenüber, und bedroht sie endlich die verschiedenen Sünden mit

---

1) Sess. VI. de justific. cap. 11.

2) Sess. XIV. de poenit. cap. 5.

3) Es geschah dieses unter Anderen von Jovinian, Pelagius, Wiklef, Luther, Melanchton, Calvin, Bajus. Auch die Stoiker läugneten bekanntlich den Unterschied der Sünden, und behaupteten, daß alle Sünden gleich seien: ὅτι ἴσα τὰ ἁμαρτήματα καὶ τὰ κατορθώματα.

schwererem Strafgerichte [1]): so läßt sich doch gewiß nicht läugnen, daß sie zwischen Sünden und Sünden in Absicht auf Schwere ihrer Schuld einen Unterschied statuire. Freilich könnte man einwenden, daß an allen diesen Stellen zunächst nur ein quantitativer oder gradueller, kein qualitativer oder essentieller Unterschied gelehrt werde. Doch findet auch das Letztere statt: die heilige Schrift unterscheidet die Sünden auch qualitativ von einander, denn sie unterscheidet zwischen solchen Sünden, mit denen der Stand der Gerechtigkeit bestehen, und solchen, mit denen dieser Stand nicht bestehen kann. Auf der einen Seite nämlich erklärt sie, daß wir uns Alle in allerlei und vielfach versündigen, daß Keiner von uns sagen dürfe, er sei ohne Sünde, daß es nicht einen einzigen Gerechten gebe, der von jeder Sünde frei sei [2]), und auf der anderen Seite redet sie von Sünden, welche vom ewigen Leben ausschließen und zu ihrer Folge den Tod haben; sie redet von einer Sünde, welche weder in diesem, noch in jenem Leben vergeben werden könne, und selbst der Ausdruck: Sünde zum Tode (peccatum ad mortem) ist ihr nicht fremd [3]). Wer kann zweifeln, daß unter den Sünden der ersteren Art die läßlichen, und daß unter denen der letzteren Art die Todsünden zu verstehen seien.

Wollte man gleich den Irrlehrern des sechzehnten Jahrhunderts den von der heiligen Schrift statuirten Unterschied zwischen Sünden, die vom ewigen Leben ausschließen, und solchen, die vom ewigen Leben nicht ausschließen, statt aus der Natur der Sünden selbst, nur aus dem verschiedenen Stande der Sünder ableiten, und für Todsünden etwa nur diejenigen halten, welche der Nicht-Wiedergeborene, oder der von Gott Verworfene begeht; für läßliche Sünden nur diejenigen, welche der Wiedergeborene oder der von Gott Auserwählte begeht: so würde eine solche Ansicht ebenfalls aus der heiligen Schrift selbst leicht widerlegt werden können.

Wenn z. B. der Herr erklärt, daß wer seinem Bruder zürne, sich des Gerichtes, wer zu ihm sage: Raka, sich des hohen Rathes, und wer zu ihm sage: Narr, sich des höllischen Feuers schuldig mache; so nimmt er doch gewiß keine Rücksicht auf die göttliche Vorherbestimmung, und bemißt die Sünden nicht nach dem Stande des Sünders, sondern nach einem ganz objectiven Maße, nach

1) Matth. 7, 3. 23, 24. 18, 23 ff. Luc. 16, 10. Matth. 11, 22—24. 12, 32. 18, 6.

2) Jacob. 3, 2. 1 Joh. 1, 8. Sprüchw. 20, 9.

3) 1 Kor. 6, 9. Galat. 5, 21. Röm. 6, 21. Matth. 12, 32. Hebr. 10, 26. 27. 1 Joh. 5, 16. 17.

der Natur der Sünden selbst. Er unterscheidet hier nämlich drei Stufen des Zornes; auf der ersten Stufe ist der Zorn so gering, daß er sich in Worten nicht äußert; auf der zweiten äußert er sich wohl in Worten, erstirbt aber gleichsam wieder auf der Zunge; auf der dritten Stufe endlich wird der innere Zorn zur äußeren That. Denn kann auch der innere Zorn sehr heftig sein, ohne sich gerade in Worten zu äußern, so ist dieses doch nicht die Regel; die Regel ist, daß er sich um so heftiger äußere, als er heftiger im Herzen brennt, und deßhalb nennt hier Christus denjenigen Zorn einen leichten, der nicht nach außen hervortritt. Jedenfalls sind die beiden ersten Stufen des Zornes ihrer Natur nach von der letzten unterschieden, da der Zorn erst auf dieser letzten Stufe die Strafe des höllischen Feuers verdient, mithin eine eigentliche Todsünde ist, während die beiden ersten Stufen, welche die Strafe des höllischen Feuers nicht verdienen, auch ihrer Natur nach nicht als Todsünden erscheinen.

Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit dem bekannten Ausspruche des heil. Jacobus: „Ein Jeder, wenn er versucht wird, wird von seiner eigenen Begierlichkeit versucht; wenn aber die Begierlichkeit empfangen hat, gebiert sie die Sünde, die Sünde aber, wenn sie vollendet worden, gebiert sie den Tod [1].“ Denn offenbar unterscheidet der Apostel hier drei Bewegungen der Begierlichkeit; die erste Bewegung, die unfreiwillig ist, ist keine Sünde, sondern nur veranlassende Ursache der Sünde; die zweite, welche zwar freiwillig, doch nicht vollkommen freiwillig ist, ist zwar Sünde, aber keine vollendete Sünde, keine Todsünde; die dritte oder die vollkommen freiwillige endlich ist diejenige, welche den Tod gebiert, und erst diese ist vollendete Sünde oder Todsünde [2].

Offenbar sind auch hier die Sünden ihrer Natur nach und nicht etwa nur mit Rücksicht auf den Stand des sündigenden Subjectes von einander unterschieden.

Auch die heiligen Väter unterscheiden sehr genau zwischen solchen Sünden, die uns das Leben der Seele rauben, und solchen, mit denen das Leben der Seele bestehen kann. Die ersteren nennen sie peccata mortalia, p. lethalia, p. mortifera, p. exitiosa, p. criminalia, p. grandia, p. damnabilia; die letzteren dagegen nennen sie peccata venialia, levia, brevia, quotidiana, minuta, communia, quasi

---

1) Jacob. 1, 15.

2) Vergl. *Bellarmin*, de controv. cap. I. de amiss. grat. et statu peccati.

inevitabilia, lapsus fragilitatis, parva et modica vulnera; alles Bezeichnungen, welche den fraglichen Unterschied bestimmt genug andeuten. Der Kürze wegen sei hier nur verwiesen auf Chrysostomus[1]), Augustinus[2]), Hieronymus[3]).

§. 96.

Bezeichnung des wesentlichen Unterschiedes der Tod- und läßlichen Sünden.

Bei Bestimmung dessen, was den wesentlichen Unterschied der Tod- und der läßlichen Sünde ausmache, gehen die Moraltheologen in verschiedene Ansichten auseinander, von denen die hauptsächlichsten sich auf folgende zurückführen lassen:

1. Die Todsünde ist schlechthin eine Sünde gegen das Gesetz (*contra* legem), indem sie das Ziel des Gesetzes, welches der heiligen Schrift zufolge die Liebe Gottes und des Nächsten ist, geradezu auf-

---

1) Bei Erklärung der Stelle Matth. 7, 5. (Homil. 21. in Matth.) wird der Ausdruck „Splitter" von sehr leichten Sünden und ganz geringen Schulden verstanden. Andere hierher gehörige Aussprüche dieses Kirchenlehrers findet man zusammengestellt bei Canisius (Summ. doctr. christ. ed. 4. p. 585.).

2) In seinem Buche de nat. et grat. cap. 38. sagt er: Quia saepe in levissimis et aliquando incautis obrepit peccatum et justi fuerunt et sine peccato non fuerunt. Offenbar sind hier läßliche Sünden gemeint, indem geradezu erklärt wird, daß die Gerechtigkeit damit bestehen könne (et justi fuerunt et sine peccato non fuerunt). Aber als läßlich werden die Sünden hier nicht etwa deßhalb vorgestellt, weil sie nach unkirchlicher Anschauungsweise nicht zugerechnet werden, sondern weil sie entweder sehr unbedeutende Dinge betreffen oder nicht vorsätzlich sind. An einer anderen Stelle (Enchirid. cap. 71.) nennt Augustinus solche Sünden: peccata quotidiana, levia, minima und erklärt, daß sie getilgt werden durch das tägliche Gebet der Gläubigen. De quotidianis, levibusque peccatis, sine quibus haec vita non ducitur, quotidiana fidelium oratio satisfacit. Eorum enim est dicere, Pater noster, qui es in coelis, qui jam tali patri regenerati sunt ex aqua et spiritu sancto, delet omnino haec oratio minima et quotidiana peccata. Wegen anderer Stellen vergl. *Bellarmin.*, de controvers. lib. 1. de amiss. grat. et stat. pecc. cap. 10.

3) Hieronymus bekämpft die pelagianische Behauptung, daß der Mensch ganz sündenfrei leben könne. Vergl. lib. 2. adv. Pelag.; ibid. lib. 2. init.: Etenim absque vitio, quod graece dicitur κακία, hominem posse, ajo, ἀναμάρτητον i. e. sine peccato esse nego; id enim soli Deo competit. Gegen Jovinian schreibt er: Sunt peccata levia, sunt gravia; aliud est decem millia talenta, aliud quadrantem. Et de otioso quidem verbo et adulterio rei tenebimur, sed non est idem, suffundi et torqueri, erubescere et longo tempore cruciari.

hebt und vernichtet; die läßliche Sünde läßt dagegen dieses Ziel des Gesetzes noch bestehen.

2. Die Todsünde wendet uns von Gott als unserem letzten Ziele ab und setzt das letzte Ziel in die Creatur hinein; die läßliche stößt die rechte Ordnung in Beziehung auf das Endziel nicht um, sondern bewirkt nur eine Unordnung in Beziehung auf die Mittel zum Endziele.

3. Die Todsünde zerstört das Leben der Gnade und der Liebe; mit der läßlichen kann dieses Leben bestehen.

4. Die Todsünde löſ't die Freundschaft mit Gott auf; die läßliche schwächt dieselbe nur.

5. Die Todsünde ist eine eigentliche Verachtung Gottes; durch die läßliche wird Gott nicht verachtet.

6. Die Todsünde ist der Tod der Seele, weil sie die Gnade aufhebt, die das Leben der Seele ist; die läßliche ist eine bloße Schwäche oder Krankheit der Seele.

7. Die Todsünde führt eine an sich unwiederbringliche Unordnung der Seele herbei; die läßliche führt eine Unordnung herbei, die an sich wieder herstellbar ist.

8. Die Todsünde macht uns ewiger, die läßliche macht uns nur zeitlicher Strafe würdig.

Vergleicht man diese Bestimmungen miteinander, so zeigt sich, daß mehrere darunter weniger den formellen und wesentlichen Unterschied der Tod- und läßlichen Sünde, als vielmehr nur die Wirkungen der einen und der anderen bezeichnen. Daß nämlich die Todsünde uns ewiger Strafe und die läßliche uns nur zeitlicher Strafe würdig macht, daß jene uns der Gnade beraubt und den Tod der Seele herbeiführt, diese aber das Leben der Seele bestehen läßt, daß jene eine unwiederbringliche Unordnung anrichtet, diese eine wiederbringliche: alles das sind nur Folgen dessen, was das eigentliche unterscheidende Wesen der Tod- und läßlichen Sünde selbst ist, während dadurch dieses unterscheidende Wesen beider Arten von Sünden nicht bezeichnet wird. Die übrigen Bestimmungen dagegen unterscheiden sich mehr nur dem Worte als der Sache nach von einander: dem Gesetze Gottes zuwider sein, abgewendet werden vom letzten Ziele, Gottes Freundschaft verachten, sich mit der Gnade und Liebe Gottes in Widerspruch setzen: alles das drückt nur unter verschiedenen Wendungen und Beziehungen eine und dieselbe Sache aus. Man kann daher auch die eine Bestimmung geradezu für die andere setzen, wie denn unter Anderm auch der heil. Thomas diese verschiede-

nen Bezeichnungen an verschiedenen Stellen unterschiedlos für einander gebraucht hat [1]).

Da wir aber die Sünde überhaupt als Abwendung von Gott und als Hinwendung zur Creatur bestimmt haben, so fordert es die Rücksicht auf Gleichförmigkeit, den wesentlichen Unterschied der Tod- und läßlichen Sünde so zu bezeichnen:

Die Todsünde ist unordentliche Hinwendung zur Creatur und Abwendung von Gott als letztem Ziele; die läßliche Sünde ist, wenn auch unordentliche Hinwendung zur Creatur, doch keine Abwendung von Gott als letztem Ziele.

Näherer Erläuterung wegen seien hier noch folgende Bemerkungen erlaubt.

1. Wie wir gesehen, ist zwar jede Sünde Abwendung von Gott und Hinwendung zur Creatur; aber nicht jede Hinwendung zur Creatur ist Abwendung von Gott als letztem Ziele; sondern es ist dies nur diejenige, bei der man seiner Gesinnung nach die Creatur dem Schöpfer nicht mehr unterordnet, sondern sie ihm über- oder nebenordnet. Wer nämlich so gesinnt ist, daß er die Creatur Gott nicht mehr unterordnet, sondern sie ihm über- oder nebenordnet, oder w. d. i. wer das letzte Ziel seines Denkens, Wünschens, Strebens und Handelns nicht in Gott, sondern in die Creatur hinein setzt, von dem kann man sagen, daß er die Ordnung der Gerechtigkeit geradezu aufgehoben habe. Diese Ordnung der Gerechtigkeit besteht nämlich nach dem Ausdrucke des heil. Bonaventura darin, daß das unveränderliche Gut vorgezogen wird dem veränderlichen, das sittliche dem nützlichen, Gottes Wille dem eigenen Willen, das Urtheil der Vernunft dem Triebe der Sinnlichkeit [2]). Von allem Diesem findet aber das gerade Gegentheil statt, wenn Gott als letztes Ziel aufgegeben wird: dann wird das veränderliche Gut vorgezogen dem unveränderlichen, das nützliche dem sittlichen, der eigene Wille dem Willen Gottes, der Trieb der Sinnlichkeit dem Urtheile der Vernunft. Und wie jene leibliche Unordnung, durch welche das Lebensprincip verletzt ist und die deßhalb durch die Kraft der Natur nicht mehr zu heben ist, Tod genannt wird: so wird auch passend jene geistige Unordnung so genannt, welche nicht anders, als durch die göttliche Kraft selbst geheilt werden kann [3]).

1) *Billuart*, Summ. S. Thom. Tom. V. dissert. VIII. art. 2.

2) Breviloqu. theol. T. III. 8.

3) *Thom.* 1. 2. qu. 72. art. 5. Unde quando anima deordinatur

2. Die läßliche Sünde ist wohl unordentliche Hinwendung zur Creatur, doch keine solche, wodurch man sich von Gott als letztem Ziele abwendet. Ja streng genommen läßt sich der Ausdruck: Abwendung von Gott auf die läßliche Sünde gar nicht anwenden. Wir verlassen bei der läßlichen Sünde im eigentlichen Sinne Gott nicht, sondern wir weichen nur momentan von der geraden Richtung zu ihm ab; wir ziehen ihm die Creatur nicht vor, sondern schmälern nur in etwa die höchste Bevorzugung Gottes; wir stürzen durch die läßliche Sünde die Ordnung der Gerechtigkeit in uns nicht um, sondern wir verwirren sie nur in einzelnen unbedeutenderen Punkten, wir löschen das Licht der Gnade in uns nicht aus, sondern wir trüben nur seinen Glanz; wir verletzen nicht das Princip des geistlichen Lebens, sondern wir fehlen nur gegen die Consequenzen dieses Princips (circa ea, quae sunt ad finem), wir handeln dem Gesetze Gottes nicht zuwider, sondern wir handeln ihm nur nicht gemäß, wir handeln nicht contra, sondern praeter legem [1]); alles Bestimmungen, welche die wesentliche Verschiedenheit der läßlichen Sünde von der Todsünde deutlich genug erkennen lassen.

Kriterien der Tod- und der läßlichen Sünden.

§. 97.

Die Kriterien der Todsünde.

So fest es stehet, daß Tod- und läßliche Sünden wesentlich von einander unterschieden sind, so schwer ist es, in praxi zu bestimmen, welche Sünden Tod- und welche läßliche seien, so daß schon Augustinus die Bemerkung macht, es unterliege diese Unterscheidung nicht so sehr menschlichem, als göttlichem Urtheile [2]). Gleichwohl wird die Wissenschaft diesen Punkt schon um seiner praktischen Wichtigkeit willen nicht umgehen dürfen. Schon um seiner praktischen Wichtigkeit willen, sagen wir: denn wenn der Büßer zufolge kirchlicher Erklärung im Sacramente der Buße die Todsünden nothwendig beich-

per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, sc. Deo, cui unimur per charitatem, tunc est peccatum mortale; quando vero fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale. Sicut enim in corporibus deordinatio mortis, quae est per remotionem principii vitae, est irreparabilis secundum naturam; inordinatio autem aegritudinis reparari potest propter id, quod salvatur principium vitae; similiter est in his, quae pertinent ad animam.

1) *Thom.* 1. 2. qu. 88. art. 1.

2) Enchirid. c. 78. Quae sint levia peccata, non humano sed divino sunt pensanda judicio.

ten muß, so muß er doch auch im Stande sein, mit einiger Sicherheit zu unterscheiden, welche von den Sünden, die er begangen hat, Tod-, und welche läßliche Sünden seien; so wie der Beichtvater als Seelenarzt im Stande sein muß, zwischen Aussatz und Aussatz zu unterscheiden.

Was die Wissenschaft über diesen Punkt festsetzen kann, läuft auf Folgendes hinaus.

Die Sünde des Menschen läßt sich von einem doppelten Gesichtspunkte aus beurtheilen, von dem objectiven und dem subjectiven. Beide Betrachtungsweisen sind bei der Beurtheilung, ob eine Sünde Tod- oder läßliche Sünde sei, mit einander zu verbinden, und es ist daher auf Todsünde unter folgenden zwei Bedingungen zu erkennen: erstens wenn das Object der Sünde ein wichtiges ist, und zweitens wenn der Sünder mit vollkommener Zurechnungsfähigkeit, d. h. mit hinreichender Erkenntniß und Zustimmung des Willens handelt. Fehlt eine dieser beiden Bedingungen, so schließt die Sünde keine schwere Beleidigung, keine Verachtung Gottes ein und ist mithin auch nicht Todsünde. Um aber in den einzelnen Fällen als Kriterien angewendet werden zu können, bedürfen beide Bedingungen noch einer genaueren Bestimmung.

1. Zunächst fragt es sich, welche Sünden vom objectiven Gesichtspunkte aus, oder, wie die Schulsprache sich ausdrückt, welche Sünden ihrer Art nach Todsünden (peccata mortalia ex genere suo) seien. Die allgemeine Antwort hierauf lautet: Todsünden ihrer Art nach sind alle diejenigen, welche nothwendigen Tugenden des christlichen Lebens widersprechen, welche insbesondere entgegengesetzt sind dem Glauben, der Hoffnung, der Liebe und den hieraus abgeleiteten Tugenden. Eine Menge solcher Sünden hat die heilige Schrift selbst namhaft gemacht. Im A. T. ist nämlich auf verschiedene Sünden die Todesstrafe gesetzt, die leibliche Todesstrafe ist aber nur Ab- und Sinnbild des ewigen Todes, dessen man durch solche Sünden sich schuldig macht.

Im N. T. wird ferner von verschiedenen Sünden gesagt, daß sie vom Reiche Gottes ausschließen; es gehören dahin: Ehebruch, Hurerei, Ueppigkeit, Abgötterei, Zauberei, Feindseligkeit, Neid, Zorn, Völlerei, Prasserei, Geiz, Diebstahl, Raub, Unmäßigkeit, Ungerechtigkeit [1]). Offenbar sind alle diese Sünden Todsünden ihrer Art nach. Endlich hat auch die kirchliche Ueberlieferung verschiedene Sünden unwiderruflich in die Zahl der peccata mortalia ex genere suo gesetzt: Glaubensverläugnung und Apostasie, Simonie, Gottes-

1) Galat. 5, 19. 1 Kor. 6, 9 ff.

lästerung, Wucher, Meineid, Abtreibung der Leibesfrucht, falsches Zeugniß.

Daß das Object dieser Sünden ein wichtiges sei, wird Niemand bezweifeln.

Uebrigens werden von den älteren Moraltheologen die Todsünden ihrer Art nach wieder in zwei Classen eingetheilt:

a. in Todsünden, die ihrem ganzen Umfange nach Todsünden sind (peccata mortalia ex toto suo genere), und es werden darunter diejenigen verstanden, bei denen die Schwere und Bosheit an jedem, auch dem kleinsten, ihrer Theile hervortritt, und die deßhalb Todsünden bleiben, auch wenn die Quantität ihrer Materie noch so gering ist. Es werden in diese Kategorie alle diejenigen gesetzt, welche untheilbaren Tugenden entgegengesetzt sind, oder wodurch ein untheilbares Gut verletzt wird. Untheilbare Tugenden sind z. B. die drei theologischen Tugenden; jede den theologischen Tugenden entgegengesetzte Sünde ist mithin peccatum mortale ex toto genere suo; ein untheilbares Gut ist die Keuschheit, jede Sünde gegen die Keuschheit ist mithin peccatum mortale ex toto genere suo; ein untheilbares Gut ist das Leben, und mithin ist jede Sünde, wodurch ich des Nächsten Leben verletze, peccatum mortale ex toto genere suo.

b. In Todsünden, die es nur im Allgemeinen sind (peccata ex genere suo generatim mortalia), und es werden darunter diejenigen verstanden, bei denen allerdings die Geringheit der Materie eine Veränderung ihres Wesens herbeiführen kann (admittunt parvitatem materiae). Untheilbar ist das Leben, aber theilbar sind die äußeren Glücksgüter; die Sünde, wodurch ich den Nächsten an seinen äußeren Glücksgütern verletze, ist zwar, als Sünde gegen die Gerechtigkeit, ihrer Art nach eine Todsünde, aber die Unbedeutendheit der Materie kann die Todsünde hier in eine läßliche verwandeln.

2. Wann ist die zweite Bedingung zur Todsünde, die vollkommene Zurechnungsfähigkeit auf Seiten des Sünders, vorhanden? Den bei der Lehre von der Imputation entwickelten Grundsätzen zufolge ist zu einer Todsünde keineswegs weder die actuelle Aufmerksamkeit und Erkenntniß, noch die actuelle oder directe Zustimmung des Willens erforderlich; sondern es genügt, wenn die Aufmerksamkeit und Erkenntniß hätte vorhanden sein sollen und leicht hätte vorhanden sein können (ignorantia vincibilis crassa) und wenn die Uebertretung des Gesetzes indirect, interpretativ oder ursächlich freiwillig ist. Müßten ja sonst alle sogenannten Gewohnheitssünden, alle nicht mit Vorbedacht begangenen, nicht aus klarer, ruhiger Ueberlegung, und aus formeller Verachtung des Gesetzes oder aus teuflischer Bos-

heit entsprungenen Sünden in die Zahl der unvorsätzlichen, in die Zahl der Schwachheitssünden und somit der Nicht-Tod-Sünden gesetzt werden, was den Grundsätzen und der Praxis der Kirche offenbar widerspricht.

Ist aber zu einer Todsünde nicht erforderlich, daß sie mit actueller, ungetrübter Erkenntniß, und mit actueller, directer Zustimmung des Willens begangen werde, so ist dazu noch viel weniger erforderlich, daß sie begangen werde mit dem deutlichen Bewußsein, Gott dadurch zu beleidigen. Die entgegengesetzte Behauptung, welche im siebenzehnten Jahrhundert hervortrat, ward durch die unglückliche Unterscheidung zwischen der „theologischen und philosophischen Sünde" veranlaßt. Theologisch nämlich wurde jene Sünde genannt, welche eine bewußte Uebertretung des göttlichen Gesetzes als göttlichen Gesetzes, und somit eine Beleidigung Gottes sei; philosophisch diejenige Sünde, welche nur der Vernunft oder dem Naturgesetze zuwider sei, ohne daß man dabei an Gott denke, oder ohne daß man den Willen habe, Gott dadurch zu beleidigen. Von dieser philosophischen Sünde nun behauptet man, sie sei, wenn auch als schwere, doch nicht als Todsünde zu betrachten, weil sie keine Beleidigung Gottes enthalte: eine Behauptung, welche vom Papste Alexander VIII. sammt der ihr zu Grunde liegenden Unterscheidung mit Recht verworfen worden ist[1]).

§. 98.

Kriterien der läßlichen Sünde.

Bei Beurtheilung, ob eine Sünde eine läßliche sei, kommt, wie bei der Todsünde, theils das Object der Sünde, theils die Zurechnungsfähigkeit in Betracht.

1. In ersterer Beziehung (ex parte objecti) ist auf läßliche Sünde zu erkennen, wenn

a. das Object der Sünde an sich von geringer Erheblichkeit ist, so daß sich annehmen läßt, es werde dadurch die Seele nicht ausgefüllt oder von Gott, dem letzten Zielpunkte ihres Strebens, losgetrennt. Die Sünde, deren Object in dieser Art geringfügig ist,

1) Die condemnirte These lautet wörtlich, wie folgt: Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi; theologicum vero et mortale est transgressio libera legis divinae; philosophicum quantumvis grave in illo, qui Deum vel ignorat vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei, neque peccatum mortale, dissolvens amicitiam Dei, neque aeterna poena dignum.

wird genannt eine läßliche Sünde ihrer Art nach (peccatum veniale ex genere suo); es gehört z. B. dahin die Scherzlüge, nach Einigen auch die Noth- und Dienstlüge, ein müßiges Wort u. dgl.

b. Wenn das Object der Sünde zwar seiner Art nach erheblich, aber unerheblich ist durch die Geringheit der Materie. Diebstahl ist z. B. an sich Todsünde oder das Object des Diebstahls ist an sich erheblich, aber durch die Geringheit der Materie oder durch die Unbedeutendheit der Sache, die ich entwende, kann das an sich erhebliche Object in ein unerhebliches verwandelt werden. Doch, wie bereits oben bemerkt ward, ist dieses nicht bei allen Todsünden der Fall, nämlich nicht bei denjenigen, in deren kleinstem Theile sich schon das ganze Wesen ihrer Bosheit offenbart.

2. In der zweiten Beziehung (ex parte agentis) muß auf eine läßliche Sünde erkannt werden:

wenn die zu einer Todsünde erforderliche Erkenntniß und die volle Zustimmung des Willens fehlt.

a. Sünden, bei denen die zu einer Todsünde erforderliche Kenntniß fehlt, werden genannt Sünden der Unwissenheit (peccata ignorantiae) und der Unaufmerksamkeit (peccata inadvertentiae). Wie Billuart richtig bemerkt, unterscheiden sich diese beiden Arten dadurch von einander, daß jene der Mangel einer habituellen, diese der Mangel einer actuellen Erkenntniß ist [1]). Ueberall, wo Unwissenheit, ist auch Unaufmerksamkeit; aber nicht umgekehrt. Die Unaufmerksamkeit kann, wie beim Halbschlafenden, eine Unaufmerksamkeit auf die Handlung selbst und ihre Unerlaubtheit zugleich sein; oder sie kann eine bloße Unaufmerksamkeit auf die Unerlaubtheit der Handlung sein. Jemand ißt z. B. an einem Tage, wovon er weiß, daß es ein Fasttag ist, Fleisch, und er merkt wohl auf den Genuß der Fleischspeisen, er weiß actuell, daß er Fleischspeisen genießt, aber er merkt nicht auf das Verbot; es ist ihm in Folge einer natürlichen Zerstreutheit, Vergeßlichkeit u. dgl. augenblicklich nicht gegenwärtig.

Ist die Unwissenheit eine ganz unfreiwillige (ignorantia invincibilis), so entschuldigt sie natürlich von aller (formellen) Sünde; doch gibt es in Absicht auf solche Dinge, die durch das Naturgesetz geboten oder verboten sind, keine ganz unfreiwillige Unwissenheit; mit Ausnahme etwa derjenigen Punkte, die undeutlicher im Naturgesetze ent-

---

1) *Billuart* Summ. Thom. Tom. V. art. 6.: Inadvertentia differt ab ignorantia, quod ignorantia sit privatio scientiae seu cognitionis habitualis: inadvertentia privatio cognitionis actualis.

halten sind. Ist auf der anderen Seite die freiwillige oder besiegliche Unwissenheit eine solche, die leicht entfernt werden konnte (ignorantia crassa sive supina), so entschuldigt sie nicht von der Todsünde; es bleibt mithin nur noch diejenige freiwillige Unwissenheit übrig, die zwar, eben weil sie freiwillig ist, nicht von aller Sünde, aber, weil sie nur schwer beseitigt werden konnte, von der Todsünde entschuldigt (ignorantia levis). So wenig aber jede Unwissenheit von einer Todsünde entschuldigt, so wenig entschuldigt von derselben eine jede Unaufmerksamkeit. Manche besitzen wohl eine habituelle Erkenntniß von der Schlechtigkeit dieser oder jener Handlungen, sie haben sich aber ihrer Leidenschaft so sehr überlassen, und leben in einer solchen Sorglosigkeit um ihr Heil hin, daß sie, während sie solche Handlungen vollbringen, auf ihre Ungehörigkeit und Schlechtigkeit gar nicht mehr merken. Von dieser Art (actueller) Unaufmerksamkeit, die ihren Grund in einem habituell verkehrten Willen hat, kann natürlich hier nicht die Rede sein [1]). Verwandt mit der Unaufmerksamkeit ist die Unbedachtsamkeit oder die Uebereilung, begründet in einem mehr oder weniger verschuldeten Mangel an gehöriger Ueberlegung beim Handeln; die daher entspringenden Sünden heißen Unbedachtsamkeits- oder Uebereilungssünden (peccata inconsiderationis sive praecipitationis).

b. Sünden, bei denen die volle Zustimmung des Willens fehlt, werden im Gegensatze zu den vorsätzlichen oder Bosheitssünden (peccata malitiae), Schwachheitssünden (peccata infirmitatis) genannt. Die volle Zustimmung des Willens fehlt aber dann, wenn der Mensch zur Zeit der Handlung seiner nicht ganz mächtig, wenn er z. B. halb schlafend oder betäubt war; oder wenn er zwar gegen die Versuchung kämpfte und zu kämpfen fortfuhr, aber nicht kräftig genug dagegen kämpfte. Indeß soll man, namentlich in Beurtheilung seiner eigenen Sünden, nicht allzuleicht auf die menschliche Gebrechlichkeit provociren. War das Gesetz, das man übertreten hat, ein schwer verbindendes, ward es als solches erkannt und war man bei Uebertretung desselben sich seiner selbst hinlänglich bewußt, so darf auch in der Regel nicht auf Schwachheitssünde erkannt werden [2]).

Es sei erlaubt, hier noch beizufügen, welche Kennzeichen der unvollkommenen Einwilligung der heil. Liguori aufgestellt hat. Er sagt, auf eine nur unvollkommene Einwilligung dürfe man in folgenden Fällen schließen:

1) *Billuart* l. c.

2) Vergl. Stapf a. a. O. §. 91.

a. wenn man so disponirt sei, daß man die Sünde im Werke nicht vollbrachte, ob man sie gleich leicht vollbringen konnte;

b. wenn man zweifele, ob man eingewilligt habe, besonders wenn man ängstlichen Gewissens sei;

c. wenn man so gesinnt sei, daß man lieber sterben, als eine Todsünde begehen wolle;

d. wenn man sich erinnere, sehr ängstlich und zweifelhaft zu Werke gegangen zu sein;

e. wenn man halb wachend und seiner nicht ganz mächtig war, und man annehmen dürfe, daß man die Sünde in einem völlig wachen Zustande nicht begangen haben würde[1]).

§. 99.

Zusammenhang der Tod- und der läßlichen Sünden.

1. Wie Tod und Leben, so sind auch Tod- und läßliche Sünden von einander wesentlich verschieden. Hieraus aber folgt, daß eine läßliche Sünde, auch noch so oft wiederholt, noch nicht zu einer Todsünde werde, oder daß auch noch so viele läßliche Sünden noch keine Todsünde ausmachen, indem das Unendliche vom Endlichen unendlich absteht: peccata venalia, utcunque multiplicentur, non efficiunt peccatum mortale. Eine Ausnahme findet jedoch statt, wenn mehrere läßliche Sünden, d. h. Sünden, deren Object an sich gering ist, sich nur als zusammenhängende Theile der Ausführung einer einzigen wichtigen Gesetzesübertretung darstellen, denn in diesem Falle würden die verschiedenen Theilhandlungen zusammen eben nur die Totalhandlung ausmachen, die man Todsünde nennt[2]). Ich entwende z. B. dem Nächsten öfters etwas sehr Unbedeutendes, in der Absicht, durch diese öfteren kleineren Entwendungen nach und nach eine namhafte Summe zu gewinnen: diese einzelnen kleineren Entwendungen sind eben durch diese Intention mit einander verbunden und machen deßhalb auch eine einzige größere Entwendung aus.

2. Obgleich aber die läßlichen Sünden von den Todsünden wesentlich verschieden sind, so disponiren sie doch zu den Todsünden, wenn sie mit Wissen und Willen begangen, und besonders wenn sie als solche oft wiederholt werden. Denn indem die sinnliche Neigung durch die verschiedenen kleinen Siege, die sie gewinnt, überhaupt

---

1) *Liguori,* Theol. mor. 1. 2. c. 2.

2) Vergl. *Liguori:* In transgressionibus repetitis si plures materiae parvae vel secundum se vel secundum effectus a se productos moraliter conjungantur, fit materia gravis, quia tunc omnes moraliter reputantur pro una; Theol. moral. lib. II. c. 2. dub. 2.

verstärkt, die sittliche Kraft aber geschwächt wird, gewinnt das Böse im Menschen allmählig die Oberhand und die Seele geht unaufhaltsam ihrem Tode entgegen. Gewiß wird Derjenige, welcher gegen die läßlichen Sünden gleichgültig ist, bald auch in schwere Sünden fallen. Man schätzt die läßlichen Sünden gering und verliert unmerklich auch den Abscheu vor den Todsünden. Anfangs machte einen schon der bloße Name „Todsünde" schaudern, nach und nach gewöhnt man sich daran und macht sich damit vertraut, um so mehr, da der Abstand der läßlichen Sünde von der Todsünde oft ganz unmerklich, da es oft nur ein einziger Schritt ist, der Leben und Tod von einander trennt. Hieraus erklärt sich, warum der Heiland so nachdrücklich auch vor Ungerechtigkeiten im Kleinen warnt, warum es alle Ascetiker als eine goldene Regel aufstellen, daß man in sittlichen Dingen das Kleine nicht für klein ansehen, sondern mit Entschiedenheit gleich den ersten Anfängen widerstehen solle; und warum endlich die heiligen Väter lehren, daß man sich vor den läßlichen Sünden fast noch sorgfältiger in Acht zu nehmen habe, als vor den Todsünden. Denn die Natur der Sache, sagt der heil. Chrysostomus, bringt es mit sich, daß man jene verabscheut; diese aber, eben weil sie klein sind, machen träge, und indem man sie nicht achtet, werden sie durch unsere Fahrläßigkeit schnell aus kleinen die größten. Niemand springt jählings zur höchsten Bosheit, er hat die einverleibte Scham, die er plötzlich nicht vernichten kann, sondern welche erst allmählig durch unsere Nachläßigkeit zu Grunde geht [1]). Näherer Veranschaulichung wegen bedienen sich die Väter gern des Gleichnisses, daß viele Tropfen endlich ein ganzes Flußbett ausfüllen, und daß viele kleine Körner zuletzt eine große Masse bilden.

Je nachdem übrigens eine läßliche Sünde entweder läßlich ist an sich (peccatum veniale ex genere), oder läßlich nur ist durch die Geringheit der Materie (ex levitate materiae), oder endlich läßlich ist durch die Unvollkommenheit der Einwilligung (peccatum veniale ex parte agentis), unterscheidet man, ob die läßliche Sünde direct oder nur indirect zur Todsünde disponire.

Die an sich läßliche Sünde (peccatum veniale ex genere) disponirt zu der an sich tödtlichen Sünde (peccatum mortale ex genere) nicht direct (ein müßiges Wort z. B. disponirt nicht direct zum Todtschlage), sondern nur indirect, d. h. nur so, daß sie dasjenige schwächt oder aufhebt, was den Menschen von der Todsünde zurückhält (das Feuer der heiligen Liebe und den göttlichen Gnadenbei-

---

1) Homil. 87. in Matth.

stand); die läßliche Sünde dagegen, welche entweder läßlich ist durch die Geringheit der Materie oder durch die Unvollkommenheit der Einwilligung disponirt zur Todsünde auch direct; ein kleiner Diebstahl disponirt direct zu einem größeren; eine halbvollkommene Einwilligung in einen Mord zu einer vollkommenen, denn sind diese Sünden als läßliche und als Todsünden auch nicht von derselben formellen Art, so sind sie doch von derselben materiellen Art, da sie sich auf dasselbe materielle Object beziehen.

3. Aber läßliche Sünden disponiren nicht bloß zu Todsünden, sondern unter gewissen Bedingungen gehen die ihrer Art nach läßlichen ex accidente in Todsünden über. Es geschieht dieses namentlich unter folgenden Bedingungen:

a. wenn das handelnde Subject die läßliche Sünde irriger Weise für eine Todsünde hält;

b. wenn die läßliche Sünde auf eine Todsünde hingerichtet ist. Jemand lügt z. B. im Scherze, um einen Anderen zur Unzucht zu verleiten;

c. wenn die läßliche Sünde als die nächste Gelegenheit einer Todsünde vorausgesehen wird, oder doch leicht vorausgesehen werden konnte;

d. wenn die läßliche Sünde aus formeller Verachtung entweder des Gesetzes oder des Gesetzgebers begangen wird;

e. wenn Jemand dem Hange zu einer läßlichen Sünde actuell[1]) so ergeben ist, daß er sie begehen würde, selbst wenn sie eine Todsünde wäre;

f. wenn durch die läßliche Sünde ein vorauszusehendes großes Aergerniß oder sonstiges Unheil gestiftet wird.

4. Wie eine Sünde, die ihrer Art nach eine läßliche Sünde ist, ex accidente in eine Todsünde übergehen kann, so kann auch umgekehrt eine Sünde, die ihrer Art nach eine Todsünde ist, ex accidente in eine läßliche Sünde übergehen. Es geschieht dieses dann, wenn ich nur unvollkommen einwillige, oder wenn, wie der heil. Thomas sagt, die sündige Handlung eine unvollendete ist.

§. 100.

Die Vermeidlichkeit und Unvermeidlichkeit der läßlichen Sünden.

Beide Behauptungen sind von der heiligen Synode von Trient mit dem Anathem belegt worden: die Behauptung, daß man ohne

1) Wäre diese Disposition nur eine habituelle, so würde ich mich dadurch noch nicht einer Todsünde schuldig machen, denn wir verdienen und mißverdienen nicht durch die habitus, sondern durch die actus.

ein besonderes Privilegium der Gnade das ganze Leben hindurch jede läßliche Sünde meiden könne [1]; und die Behauptung, dem gerechtfertigten Menschen sei die Beobachtung der Gebote Gottes unmöglich [2]. Auf den ersten Blick scheint aber die Verwerfung der einen mit der Verwerfung der anderen unvereinbar zu sein; denn ist dem gerechtfertigten Menschen die Beobachtung der Gebote Gottes nicht unmöglich, so ist es ihm, wie es scheint, auch nicht unmöglich, sich das ganze Leben hindurch von läßlichen Sünden frei zu erhalten; und ist es ihm umgekehrt nicht möglich, sich das ganze Leben hindurch von läßlichen Sünden frei zu erhalten, so ist ihm auch die gänzliche Erfüllung der Gebote Gottes nicht möglich, denn die Sünde ist nichts anderes, als die Uebertretung der Gebote Gottes. Dieser scheinbare Widerspruch findet sich jedoch schon bei Augustinus ausgeglichen.

Allerdings, sagt er, befiehlt Gott, daß wir in der Gerechtigkeit so vollkommen werden, daß wir gar keine Sünde begehen, und da Gott nichts befiehlt, was dem Menschen zu thun unmöglich oder zu dessen Beobachtung er ihm nicht den nothwendigen Beistand verliehe: so folgt, daß der Mensch, von Gott unterstützt, ohne Sünde sein kann, wofern er nur will. Um dies aber zu wollen, fährt er fort, müßte er alle Kräfte seines Willens anstrengen, und Gott, der durch seinen Propheten gesagt, daß kein Mensch ohne Sünde sei, hat vorhergesehen, daß kein Mensch alle Kräfte seines Willens anstrengen werde [3].

Wenn mithin auch die Gerechtesten bisweilen noch sündigen, so sündigen sie nicht etwa, weil ihnen der zur Vermeidung jeder läßlichen Sünde absolut nothwendige göttliche Beistand fehlt — den zur Vermeidung aller Sünden absolut nothwendigen Beistand gibt Gott Allen, — sondern weil sie es fehlen lassen an ihrem eigenen Willen; weil sie nicht alle Kräfte ihres Willens anstrengen. Und wenn demnach gelehrt wird, die Gerechten vermögen nicht alle Sünden zu meiden, so ist der Sinn dieser Lehre nicht etwa, daß sie mittelst der Gnaden, die Gott ihnen verleiht, dieses an sich nicht vermögen, sondern der Sinn ist, daß sie es nicht vermögen, weil sie nicht alles anwenden, was sie anwenden müßten, um dieses zu vermögen. Gott könnte ihnen freilich auch die Gnade verleihen, daß

1) Sess. VI. can. 23.

2) Sess. VI. cap. XI. u. can. 18.

3) Lib. 2. de peccat. merit. c. 16. c. 6. c. 3. ib. lib. 1. c. 30. et 2, c. 3.

sie Alles anwenden, was sie anwenden müßten, um dieses zu vermögen — und dieses wäre eben das der seligsten Jungfrau zu Theil gewordene speciale Dei privilegium, wovon die heilige Synode redet — aber aus Gründen, die nur ihm bekannt sind, will er ihnen diese Gnade nicht verleihen.

Demgemäß stehen die beiden Sätze in keinem Widerspruche mit einander:

1. der Gerechte kann alle Gebote Gottes erfüllen; und
2. der Gerechte kann nicht alle Sünden meiden;

er kann nämlich alle Gebote Gottes erfüllen, wenn er nur will, und er kann nicht alle Sünden meiden, nicht, weil er es absolut nicht kann, sondern weil er nicht alle Kräfte seines Willens anstrengen will [1]).

§. 101.

Die Tod- und die läßlichen Sünden mit einander verglichen in Absicht auf Schuld und Straffälligkeit.

Die Todsünde.

1. **Die Todsünde ist eine unendliche Beleidigung Gottes, sie ist von einer unendlichen Schlechtigkeit und schließt als solche eine unendliche Schuld und eine unendliche Straffälligkeit ein.**

a. Die Todsünde ist eine unendliche Beleidigung Gottes, denn die Größe einer Beleidigung ist zu bemessen nach der Würde und dem Range der beleidigten Person zufolge des Grundsatzes: honor est in honorante, injuria vero in dehonestato. Da nun Gottes Würde eine unendliche ist, so ist die Beleidigung, die ihm durch die Todsünde zugefügt wird, ebenfalls unendlich.

b. Ist aber die Todsünde eine unendliche Beleidigung Gottes, so folgt von selbst, daß sie, in Beziehung auf Gott betrachtet, auch von einer unendlichen Schlechtigkeit sei. Sie ist aber auch in Beziehung auf den Menschen von unendlicher Schlechtigkeit; denn sie trennt den Menschen von Gott, dem höchsten und unendlichen Gute, und was uns von dem höchsten und unendlichen Gute trennt, ist von einer unendlichen Schlechtigkeit [2]).

Bei der Einwendung, daß, da sich an der Kreatur überhaupt nur Endliches finde und alle ihre Handlungen nur endliche seien, auch die Größe der Sünde nur eine endliche genannt werden könne,

---

1) Vergl. *Bossuet:* Avertissement sur le livre des réflexions morales. §. 10.

2) Vergl. *Bellarm.* a. a. O. de amiss. gratiae et statu peccati lib. 1. cap. 14.

verkennt man ganz und gar das Wesen der Todsünde. Denn ist die Todsünde eine gänzliche Abwendung von Gott, eine reine Privation, ein Nichts, das nicht sein sollte: so ist sie, mag sich auch an der Creatur an sich nichts als Endliches finden, von einer unendlichen Größe, weil der Abstand vom Nichts zum Sein, und besonders zu dem unendlich vollkommenen Sein, ein unendlicher Abstand ist.

c. Ist die Todsünde eine unendliche Beleidigung Gottes und von einer unendlichen Schlechtigkeit, so schließt sie auch eine unendliche Schuld ein; und schließt sie eine unendliche Schuld ein, so ist sie auch unendlich straffällig. Da aber der Sünder als endliches Wesen an sich keine unendliche Strafe erleiden kann, so muß seine Strafe, wenn sie im Verhältniß zu der Schuld sein soll, wenigstens so unendlich sein, als sie es sein kann; d. h. sie muß unendlich sein, wenn nicht in ihrem Wesen, doch in ihrer unendlichen Fortdauer, in ihrer Ewigkeit. Ohne diese Ewigkeit der Strafe gäbe es zwischen der unendlichen Beleidigung Gottes und der ihm dafür zu leistenden Genugthuung ein unendliches Mißverhältniß; durch diese Ewigkeit der Strafe wird dieses Mißverhältniß, wenn nicht ganz — da sie, eben weil sie ewig ist, nie vollständig abgetragen wird — doch wenigstens theilweise ausgeglichen.

2. Aus Gesagtem leuchtet die ganze Verabscheuungswürdigkeit der Todsünde ein. Sie ist das einzige und das höchste Uebel. Sie ist das einzige Uebel, denn alle anderen Uebel: Krankheit, Armuth, Verachtung, Tod sind in den Augen Gottes keine Uebel und durch einen guten Gebrauch kann ich sie in lauter Güter verwandeln. Sie ist das höchste Uebel, sowohl in Beziehung auf Gott, als in Beziehung auf den Menschen. Sie ist das höchste Uebel in Beziehung auf Gott, weil sie eine formelle Entehrung und Verachtung Gottes, weil sie eine Bevorzugung des Geschöpfes gegen den Schöpfer ist, und sie muß daher ebenso auf das höchste verabscheut werden, wie Gott auf das höchste geliebt werden muß. Gibt es ein Gut in der Welt, das ich mehr liebe, als Gott, so liebe ich Gott nicht, wie ich ihn lieben soll; und gibt es ein Uebel in der Welt, das ich mehr hasse und verabscheue, als die Sünde, so hasse und verabscheue ich sie nicht so, wie ich sie hassen und verabscheuen soll.

Sie ist auch das höchste Uebel in Beziehung auf den Menschen selbst; denn sie beraubt den Menschen der Freundschaft Gottes; sie richtet zwischen ihm und Gott eine Scheidewand auf, sie zerreißt die heiligen Bande, die ihn an Gott knüpften, sie raubt ihm, indem sie ihn von Gott losreißt, zugleich das kostbarste Leben, das Leben der Gnade, und überliefert ihn dem schrecklichsten Tode, dem Tode der Seele.

Die läßliche Sünde.

1. Während die Todsünde eine unendliche Schuld einschließt, und ewige Strafe verdient, zieht man sich durch die läßliche Sünde nur eine leichte, endliche Schuld und nur zeitliche Strafe zu. Diesem letzteren Satze ist indeß gerade in dem entgegengesetzten Sinne, als dem ersteren, widersprochen worden; wie man die unendliche Schuld der Todsünde in eine endliche, so hat man die endliche Schuld der läßlichen Sünde in eine unendliche verwandeln wollen. Bemerkenswerth ist in dieser Beziehung besonders die Behauptung des Bajus, daß „keine Sünde ihrer Natur nach eine läßliche Sünde sei, und daß jede Sünde ewige Strafe verdiene[1]." Die Gründe, die man hiefür geltend gemacht hat, sind indeß nur auf den ersten Blick scheinbar, genauer geprüft, zerfallen sie in sich selbst.

a. Jede Schuld, sagt man, kann Gott vermöge seiner Gerechtigkeit mit dem zeitlichen und ewigen Tode bestrafen; jede Schuld ist daher auch ihrer Natur nach eine tödtliche Schuld, und nur durch die Barmherzigkeit Gottes ist oder wird sie eine läßliche. Ist nämlich das Uebel einer jeden, selbst der leichtesten Schuld, ein größeres Uebel, als das größte Uebel der Strafe; so folgt, sagt man, von selbst, daß auch Gott vermöge seiner Gerechtigkeit jede, selbst die leichteste Schuld, mit jedem selbst dem größten Uebel der Strafe bestrafen kann. Daß aber das Uebel jeder Schuld wirklich ein größeres Uebel ist, als das größte Uebel der Strafe, leuchtet daraus ein, daß ich eher die größten Leiden und Peinen ertragen müßte, ehe ich auch nur die geringste und leichteste Sünde begehen dürfte; müßte ich nämlich nicht selbst die größten Leiden und Peinen eher ertragen, ehe ich mich selbst der geringsten und leichtesten Sünde schuldig machte, so könnte es Fälle geben, wo mir die Sünde erlaubt wäre, was sie doch nie sein kann, da es sich offenbar selbst widerspricht, daß etwas Sünde und doch zugleich erlaubt sei.

Auf diese Einwendung läßt sich mit Grund Folgendes erwidern.

Allerdings kann Gott mit seinen Geschöpfen als ihr oberster Herr verfahren, wie er will; und er kann den Menschen auch für die geringste Sünde ewig bestrafen; doch kann er dieses nur thun in seiner Eigenschaft als Herr, nicht in seiner Eigenschaft als Richter. Er kann, wie der heil. Augustinus sagt, weil er gut ist, den Menschen über Verdienst (supra condignum) belohnen, aber er kann,

---

1) „Nullum peccatum est ex natura veniale, sed omne peccatum aeternam poenam meretur."

weil er gerecht ist, Niemanden über Verdienst bestrafen[1]); und er kann somit auch als gerechter Richter die läßliche Sünde nicht mit ewigen Strafen bestrafen. Ist nämlich auch die leichteste Schuld an sich ein größeres Uebel, als die schwerste Strafe (die Schuld ist das Uebel schlechthin und unter keiner Bedingung wünschenswerth; die Strafe dagegen ist nur jenem ein Uebel, der bestraft wird, und auch diesem kein Uebel schlechthin, vielmehr ihm oft wünschenswerth zur Abbüßung, wie zur Vermeidung der Schuld): so folgt doch daraus nicht, daß auch der leichtesten Schuld nach strenger Gerechtigkeit die größte Strafe gebührt; vielmehr gebührt nach strenger Gerechtigkeit dem Uebel der Schuld nur dasjenige Uebel der Strafe, das zum Uebel der Schuld im Verhältniß steht, der größeren Schuld eine größere Strafe, der leichteren Schuld eine leichtere Strafe; müßten ja doch sonst alle Sünden, so verschieden sie an Größe auch sein möchten, mit gleicher, weil mit unendlicher, Strafe bestraft werden, was der Gerechtigkeit Gottes gewiß nicht entsprechend wäre.

b. Zum Beweise der unendlichen Schlechtigkeit, der unendlichen Verabscheuungswürdigkeit, und somit auch der unendlichen Straffälligkeit selbst einer jeden läßlichen Sünde hat man sich ferner darauf berufen, daß eine läßliche Sünde selbst nicht als Mittel zur Erlangung des größten oder eines unendlichen Gutes begangen werden dürfe. Woraus von selbst folge, daß auch die läßliche Sünde in eben dem Grade hassenswerth sei, als das unendliche Gut liebenswerth, und daß, da das unendliche Gut unendlich liebenswerth, auch die läßliche Sünde unendlich hassenswerth, unendlich schlecht, und somit auch unendlich straffällig sei.

Hiegegen hat schon Bellarmin richtig bemerkt, daß der läßlichen Sünde nur dann eine unendliche Schlechtigkeit zuerkannt werden könnte, wenn sie den Menschen von Gott, dem höchsten und unendlichen Gute, trennte; denn auch die Todsünde sei nur deßhalb von unendlicher Schlechtigkeit, weil sie das Endziel des Menschen verändere und ihn von Gott, als dem unendlichen Gute ab- und zu der Kreatur, als zu seinem letzten Ziele und Ende, hinziehe. Daß man eine läßliche Sünde selbst nicht als Mittel zur Erlangung eines unendlichen Gutes begehen darf, davon liegt der Grund nicht etwa darin, daß sie selbst ein unendliches Uebel ist, sondern darin, daß sie schlechthin ein Uebel ist. Denn ist sie schlechthin ein Uebel, so

1) Vergl. *Augustin.* lib 3. adv. Julian. cap. 18.: Bonus est Deus, justus est Deus; potest aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est; non potest quemquam sine malis meritis damnare, quia justus est.

kann sie nie und in keiner Weise gut und wünschenswerth sein und darf daher auch nie, selbst nicht als Mittel zur Erlangung eines noch so großen Gutes gebraucht werden [1]).

Gleichwohl soll nicht geläugnet werden, daß die läßliche Sünde, auch wenn sie ihrer Natur nach keine ewige Strafe verdient, unter Umständen ewig bestraft werden kann. Sie wird nämlich, wie der heil. Thomas lehrt, ewig bestraft in den unbußfertig Gestorbenen oder den Verdammten, denen sie nicht mehr nachgelassen werden kann [2]). Nur darf man nicht übersehen, daß ihre Unerlaßbarkeit und somit auch ihre ewige Straffälligkeit hier keineswegs durch ihre Natur, sondern durch die Beschaffenheit des Subjects, an dem sie haftet, bedingt ist.

2. Obgleich aber die läßliche Sünde an sich nicht unendlich schlecht und unendlich verabscheuungswerth ist, so soll der Mensch sie doch mehr verabscheuen, als das größte Uebel der Welt.

a. Denn so läßlich auch die läßliche Sünde ist, so ist sie doch ein Uebel, das Gott mißfällt; und ist sie ein Uebel, das Gott mißfällt, so ist sie, wie gering sie auch sei, ein größeres Uebel, als das größte Uebel der Welt, und ich muß sie mithin auch mehr, als das größte Uebel der Welt, hassen und verabscheuen.

b. So läßlich auch die läßliche Sünde ist, so ist es doch nach der Lehre des Glaubens unmöglich, mit derselben, und bevor sie abgebüßt ist, in das ewige Leben einzugehen. Und obgleich wir den Schmerz des Reinigungsfeuers, wodurch sie in jenem Leben abgebüßt wird, seinem ganzen Umfange nach nicht kennen, so ist es doch keinem Zweifel unterworfen, daß derselbe alle erdenkbaren Leiden und Peinen dieses Lebens noch weit übertrifft.

c. So läßlich auch die läßliche Sünde ist, so kann sie doch leicht zur schweren Sünde hinführen, wie die Krankheit zum Tode führt; und muß ich daher durch die läßliche Sünde mein Seelenheil ebenso gefährdet glauben, als mein leibliches Leben durch die Krankheit gefährdet ist.

Der graduelle Unterschied der Tod-, und der läßlichen Sünden unter einander selbst.

§. 102.

Wie die Todsünde von der läßlichen Sünde essentiell oder qualitativ verschieden ist, so sind die Tod- und läßlichen Sünden wieder unter einander selbst quantitativ oder graduell verschieden.

1) Bellarmin a. a. O.
2) Summ. 1. 2. qu. 87. art. 5.

Was die Todsünden insbesondere betrifft, so besteht ihr gemeinsames Wesen darin, daß sie uns von Gott trennen und von der ewigen Seligkeit ausschließen; aber die eine kann uns von Gott weiter entfernen, als die andere, sie kann zu Gott in eine schärfere Opposition treten, sie kann einer höheren oder vornehmeren Tugend widersprechen, oder gegen ein höheres edleres Gut gerichtet sein (die Sünden z. B., die unmittelbar gegen Gott gerichtet sind, erscheinen an sich und abgesehen von anderen Umständen schwerer, als alle anderen; die Sünden, welche gegen das Leben des Menschen gerichtet sind, erscheinen an sich schwerer, als diejenigen, welche gegen die bloßen Glücksgüter des Menschen gerichtet sind u. dgl.), sie kann mit einem höheren Grade von Bewußtsein und Freiheit, und unter anderen erschwerenden Umständen vollbracht werden, sie kann endlich ein größeres Verderbniß des ganzen geistigen Zustandes bewirken, und überhaupt schlimmere Folgen entweder auf den Sünder oder auf die ganze menschliche Gesellschaft ausüben. Fast jede Sprache besitzt für solche verschiedenen Abstufungen auch eigenthümliche Bezeichnungen. Als solche kommen z. B. in der deutschen Sprache vor: Verbrechen, Greuelthat, Frevelthat, Ruchethat, Missethat, Schändlichkeit, Abscheulichkeit u. dgl.; in der lateinischen Sprache: scelus, facinus, flagitium, nefas, maleficium, crimen u. a.: Ausdrücke, deren Sinn man mehr empfindet, als daß man ihn immer begrifflich genau fixiren könnte. Daß der graduelle Unterschied der Todsünden auch von der heiligen Schrift anerkannt werde, unterliegt keinem Zweifel. Es werde hier nur erinnert, daß die heilige Schrift einige Todsünden, um deren ganze Verabscheuungswürdigkeit und Bosheit zu offenbaren, himmelschreiende Sünden nennt; als welche sie namentlich bezeichnet: den vorsätzlichen Todtschlag, die sodomitische Sünde, die Unterdrückung der Wittwen und Waisen, die Verkürzung oder Vorenthaltung des verdienten Lohnes [1]).

Die höchsten Steigerungen der Todsünde sind die sogenannten Sünden gegen den heiligen Geist.

Die Ursachen und die unmittelbaren Wirkungen der Sünde.

Nachdem über das Wesen und die Unterschiede der actuellen

1) 1 Mos. 4, 10. 1 Mos. 18, 20. 2 Mos 3, 7. 3 Mos. 19, 13. Jac. 5, 4. Zusammengestellt findet man diese vier himmelschreienden Sünden in folgenden Memorial-Versen:

Clamitat ad coelum: vox sanguinis et sodomorum,
Vox oppressorum, merces detenta laborum.

Sünde gehandelt worden ist, übrigt noch, genauer ihre Ursachen und nächsten Wirkungen zu bestimmen.

Was zuerst die Ursachen der Sünde betrifft, so lassen sich diese wieder unterscheiden in die bewirkenden, und in die veranlassenden Ursachen, welche beide einzeln in Betracht zu ziehen sind.

Von den Ursachen der Sünden.

1. Von der bewirkenden Ursache der Sünde.

§. 103.

Falsche Ansichten vom Ursprunge der Sünde.

Die Frage, woher die Sünde oder das Böse (πόθεν τὸ κακόν), hat als ewig wiederkehrendes Problem von den ältesten Zeiten bis in die neuesten die Forschenden gegen einander aufgeregt und miteinander in Zwiespalt gebracht. Bekanntlich suchten mehrere heidnische Denker den tiefsten Grund des Bösen in der Materie, von der sie behaupteten, daß sie unerschaffen und somit ihrem Wesen nach von Gott unabhängig, der ordnenden Thätigkeit des Weltschöpfers widerstrebte, und von ihm nicht gänzlich überwunden, in sich den dunklen Grund zu allem Bösen berge. Unter anderen huldigte dieser Ansicht Plato, dem hierin auch die Anhänger der Stoa beistimmten. Auch gab es in der vorchristlichen Welt solche, welche geradezu zwei verschiedene und einander sich ewig bekämpfende Grundwesen, ein gutes und ein böses statuirten und demnach alles Böse in der Welt, das physische, wie das moralische, eben von diesem bösen Grundwesen herleiteten. Solche Vorstellungsweisen gingen dann über auf einige christlichen Secten, namentlich auf die Manichäer und Gnostiker, welche, wie bekannt, Jahrhunderte hindurch der Kirche die heftigsten Kämpfe bereitet. Spuren manichäischer Denkweise erhielten sich an einigen Orten fast durch das ganze Mittelalter, sie begegnen uns in den Albigensern, ja sogar noch bei einzelnen Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts, wie namentlich bei Matthias Flacius, welcher die Sünde als etwas Substanzielles, die Erbsünde sogar als die Substanz des Menschen aufgefaßt wissen wollte: eine Ansicht, die folgerecht zur Annahme einer bösen Grundsubstanz hinführt oder vielmehr diese zu ihrer nothwendigen Voraussetzung hat.

Eine nicht weniger horrible Ansicht über den Ursprung des Bösen ist diejenige, welche das Böse auf Gott selbst zurückführt. Es huldigten einer solchen Ansicht die schweizerischen Reformatoren, Calvin, Zwingli, Beza [1]).

---

1) Die sächsischen Reformatoren, die anfangs zu derselben Ansicht hin=

Zwingli gebraucht in seiner Schrift von der Vorsehung Ausdrücke wie folgende: Gott vermöge, bewege und treibe zur Sünde an; er mache Jemanden zum Sünder, er bringe die Ungerechtigkeit mittelst des Geschöpfes hervor u. dgl.[1]. Calvin wiederholt öfters in seinen Schriften, der Mensch falle, weil Gottes Vorsehung es also anordne; auf Gottes Antrieb thue der Mensch, was ihm zu thun nicht erlaubt sei[2]. Den schärfsten Ausdruck aber gibt dieser Ansicht Beza, wenn er sagt, daß Gott einen Theil der Menschen als seine Werkzeuge zu dem Ende erschaffen habe, damit er durch sie Böses wirke[3].

Auf die jedem von selbst sich aufdringende Frage, wie diese Ansicht vom Ursprunge der Sünde sich mit der Idee eines heiligen Gottes vereinigen lasse, fielen die Antworten allerdings sehr seltsam aus: entweder man sagte, Gott als der Gerechte sei dem Gesetze überhaupt nicht unterworfen, da nach der heiligen Schrift das Gesetz nicht für den Gerechten gegeben sei, oder man entschuldigte Gott durch die gute Absicht, von der er bei Hervorbringung böser Handlungen geleitet werde, ließ z. B. Gott das Böse wirken, um seine Gerechtigkeit oder seine Erbarmung zu offenbaren, und was dergleichen Unterstellungen mehr sind: Unterstellungen, die einer ernsten Widerlegung wahrlich nicht bedürfen.

Alle übrigen falschen Ansichten über die Entstehung der Sünde sind im Grunde nur weitere Spielarten der eben vorgetragenen. Leitet man z. B. die Sünde als nothwendige Folge aus der Endlichkeit und Beschränktheit des Menschen her, so führt man sie in letzter Instanz wieder auf Gott selbst zurück, der den Menschen er-

---

neigten, gaben sie später wieder auf. Melanchthon hat dieselbe in der Augsburgischen Confession (art. XIX. pag. 81.) sogar förmlich widerrufen und die späteren symbolischen Schriften der Lutheraner traten dieser Verbesserung ebenfalls bei (vergl. *Bellarmin.*, de amiss. grat. et stat. pecc. II. 1—8).

1) *Zwingli*, de provident. c. VII. Opp. Tom. I. fol. 365. b.: Unum igitur atque idem facimus, puta adulterium aut homicidium, quantum Dei est auctoris, motoris, impulsoris, opus est, crimen non est, quantum autem hominis est, crimen ac scelus est. fol. 366. a. Cum movet (Deus) ad opus aliquod, quod perficienti instrumento fraudi est, sibi tamen non est, ipse enim libere movet, neque instrumento facit injuriam, quum omnia sint magis sua quam cujusque artificis sua instrumenta, quibus non facit injuriam, si nunc limam in malleum et contra malleum in limam convertat. Movet ergo latronem ad occidendum innocentem, etiamsi imparatum ad mortem.

2) Siehe die Belegstellen bei Möhler, Symb. S. 48.

3) *Beza*, Aphorism. XXII.

schaffen hat, und dieser Ansicht zufolge ihn so erschaffen hat, daß er die Sünde nicht vermeiden kann; leitet man das Böse aus der Sinnlichkeit her, so kommt man ebenfalls wieder auf die manichäische Vorstellung böser Substanzen und einer bösen Grundsubstanz zurück, oder es ist wiederum Gott selbst, der Schöpfer unserer Natur, den man für die Sünde verantwortlich macht.

§. 104.

Die kirchliche Lehre.

1. Die eben gedachten verschiedenen Ableitungsweisen der Sünde stehen im offenbaren Widerspruch mit der Lehre des Christenthums und wurden sämmtlich von der Kirche verworfen. Diese bekennt Gott als den Schöpfer Himmels und der Erde, und schließt daher von selbst die Lehre von einer ewigen, Gott nicht unterworfenen, den Grund des Bösen in sich bergenden Materie aus; sie bekennt Gott als den absolut Heiligen und Vollkommenen, und schließt daher jede Ansicht aus, welche Gott direct oder indirect zum Urheber der Sünde macht [1].

Allerdings wird in der heiligen Schrift oft gesagt, Gott verhärte, verstocke, verblende den Sünder, er gebe ihn hin an seinen eigenen verkehrten Sinn [2]. Diese Ausdrucksweisen können aber, verglichen mit so vielen anderen Aussprüchen der heiligen Schrift, nur den Sinn haben, daß Gott gewissen Sündern, die seine Gnade immer und immer zurückgewiesen, seine Gnade endlich entziehe (induratio, excaecatio = subtractio gratiae). Und so wenig man sagen kann, die Sonne sei Ursache der Finsterniß eines Hauses, dessen Fenster verschlossen sind; eben so wenig kann gesagt werden, Gott sei Urheber der Sünde, wenn er demjenigen, welcher seiner Gnade Hindernisse entgegensetzt, seine Gnade, die er ihm nicht schuldig ist, entzieht oder sie ihm nicht mehr verleiht [3].

Die bewirkende Ursache der Sünde ist und kann nur sein der freie Wille des Geschöpfes. Das freie Geschöpf kann sündigen, denn von Gott aus Nichts erschaffen hat es, so zu sagen, seinen Ursprung theilweise von Gott, theilweise aus dem Nichts. Und wie es sich daher mit Hülfe der göttlichen Gnade durch seinen Willen

---

1) Vergl. unter Anderem Conc. Trid. Sess. VI. c. 6.: Siquis dixerit, non esse in potestate hominis, vias suas malas facere, sed mala opera, ita ut bona, Deum operari, non *permissive* solum, sed etiam *proprie* et *per se* adeo, ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judae, quam vocatio Pauli, anathema sit.

2) Js. 6. 10. Röm. 9, 18. 1, 28. u. a.

3) *Thom.* 1. 1. qu. 2. art. 3.

zu dem ersteren erheben kann, so kann es auch durch seinen Willen zu dem letzteren wieder zurücksinken, und die Sünde ist, wie wir gesehen, im Grunde nichts Anderes, als ein nicht sein sollendes Nichts. Der freie Wille des Geschöpfes allein, sagen wir, kann die bewirkende Ursache der Sünde sein, wenn überhaupt von einer bewirkenden Ursache der Sünde die Rede sein kann; denn genau genommen hat die Sünde so wenig als das Nichts eine eigentlich wirkende (causa efficiens), sondern nur eine gebrechende, fehlende Ursache (causa deficiens)[1].

Ist die Creatur nichts, so hat sie dieses von sich selbst, nicht von Gott; ebenso kann sie auch die Möglichkeit zu fehlen und das wirkliche Fehlen nur von sich selbst haben: das erstere, die Möglichkeit zu fehlen, besitzt sie als ein nothwendiges, denn durch ihre Natur ist sie fähig zu fehlen; das wirkliche Fehlen aber besitzt sie als freigewolltes; denn durch ihre Natur fähig zu fehlen, macht Gott durch seine Gnade sie fähig, gut zu handeln, und wenn sie daher die Möglichkeit des Fehlens in Wirklichkeit verwandelt, so ist dieses nur ihre eigene Schuld.

2. Außer dem Formellen der Sünde, d. h. demjenigen, was die Sünde eigentlich zur Sünde macht (und dieses allein haben wir bei der Frage nach der Ursache der Sünde im Auge gehabt), muß man an der Sünde noch das Essentielle oder Physische unterscheiden. Dieses Essentielle oder Physische an der Sünde ist, wie alles Essentielle, an sich gut, und es darf daher auch von der göttlichen Ursächlichkeit nicht ausgeschlossen werden; vielmehr wirkt es Gott als erste, der Mensch als zweite Ursache. Hieraus folgt die Richtigkeit des alten Satzes: Omnis actus peccaminosus secundum omnes gradus suos *entitativos* pendet a Deo tamquam a causa efficiente.

2. Von den veranlassenden Ursachen der Sünde.

Als solche lassen sich hauptsächlich zwei unterscheiden, eine innere und eine äußere; die erstere ist die Versuchung, die letztere die Gelegenheit zur Sünde.

§. 105.

Die Versuchung.

Das Wort Versuchung wird theils im weiteren, theils im engeren Sinne gebraucht; im weiteren Sinne ist es gleichbedeutend mit Prüfung und in diesem Sinne wird die Versuchung auch auf Gott

1) Vergl. die §. 87. S. 211. Anmerk. 2. citirte Stelle aus Augustinus.

übertragen [1]). Im engeren Sinne aber bezeichnet das Wort die Anreizung zum Bösen, und in diesem Sinne kann der heiligen Schrift zufolge Gott weder versuchen, noch versucht werden [2]). Können aber eigentliche Versuchungen nicht von Gott kommen, so können sie nur kommen von der Welt, dieses Wort verstanden in seinem allgemeinsten Sinne, in dem es das ganze unerlöste Sein umfaßt, und zwar können sie ausgehen entweder von der eigenen verderbten Natur des Menschen, oder von anderen Menschen, oder vom Teufel. Die von des Menschen eigenen verderbten Natur ausgehenden Versuchungen nennt man, weil von innen entsprungen, innere Versuchungen; die von anderen Menschen oder vom Teufel ausgehenden nennt man, weil von außen kommend, äußere Versuchungen.

1. Was die inneren Versuchungen insbesondere betrifft, so liegt deren Ursache in unserer eigenen, durch die Sünde verderbten Natur, namentlich in der unordentlichen Begierlichkeit, welche deßhalb auch von der heiligen Synode von Trient fomes peccati genannt wird. Da im ersten Adam vor der Sünde diese unordentliche Begierlichkeit nicht vorhanden war, so konnte bei ihm die Versuchung zur Sünde, so wenig wie bei dem zweiten Adam, bei Christus, von innen, sondern sie konnte nur von außen kommen. In Folge der Sünde unseres Stammvaters ist aber die unordentliche Sinnlichkeit nunmehro in allen Menschen, obgleich sie bei verschiedenen in verschiedener Stärke und Richtung hervortritt. Bedingt ist diese Verschiedenheit durch den Einfluß des Temperaments, der Gemüths- und Geistesanlagen, des Alters und Geschlechts, der Erziehung, des Umganges und der Lebensweise: ein Einfluß, der so entschieden sich bemerkbar macht, daß man daher sogar Anlaß nahm, die Freiheit selbst zu bekämpfen.

Und so kann man denn sagen, daß seinen besonderen Feind jeder in seinem eigenen Busen trägt, daß jeder eine besondere schwache Seite hat, an der er leicht verwundbar ist, und daß derjenige glücklich zu preisen ist, der frühe genug diese seine schwache Seite kennen lernt, um gegen den Angriff gerüstet zu sein.

2. Die von außen kommenden Versuchungen kommen wieder entweder von anderen verführerischen Menschen, welche durch Wort oder That unsere Vorstellungen vergiften, und so indirect auch auf unsern Willen einwirken, oder sie kommen von unserm unsichtbaren Feinde, vom Teufel. So wenig nach dem Zeugnisse der Erfahrung

---

1) 1 Mos. 22, 1.
2) Jac. 1, 10.

die Wirklichkeit der menschlichen, so wenig kann nach dem Zeugnisse der Offenbarung die Wirklichkeit der teuflischen Versuchungen einem Zweifel unterliegen. Der Teufel wird in der heiligen Schrift der Versucher vorzugsweise genannt; er versucht nach der heiligen Schrift den Menschen fortwährend, denn wenn „dieser unreine Geist von einem Menschen ausgegangen ist, so sucht er Ruhe, und wenn er keine finden kann, so kehrt er in den menschlicheu Geist zurück," wo er allein Ruhe zu finden scheint, weil er hier wenigstens seinen ganzen Haß befriedigen kann. Und selbst wenn wir ihn besiegt haben, haben wir dadurch seinen Unwillen und sein Verfolgungsgelüste nur noch um so mehr entflammt: tunc plurimum accenditur, sagt Tertullian, quum extinguitur. Er ist erfinderisch in immer neuen Künsten, uns zu verführen; seine Bosheit ist vergeistigt, um seine Zwecke zu erreichen nimmt er alle Formen an und er kleidet sich selbst in einen Engel des Lichts. Daher mahnt uns die heilige Schrift, gegen ihn stets auf unserer Hut zu sein, zumal seine Versuchungen so heftiger Art sind (die heilige Schrift nennt die bösen versuchenden Geister: principatus et potestates, rectores mundi, fortes und Christus selbst nennt den Teufel wegen der Heftigkeit seiner Versuchungen den bewaffneten Starken, den Fürsten dieser Welt), daß nur der tapfer Kämpfende über sie den Sieg davontragen kann.

Ist es aber nach Lehre der Offenbarung nicht zu bezweifeln, daß der Teufel den Menschen wirklich versucht, so kann hier nur noch die Frage entstehen, wie wir uns die Versuchungen des Teufels zu denken haben, und ob der Teufel zu allen unsern Sünden mitwirke. Was die erstere Frage betrifft, so ist vor allem festzuhalten, daß der Teufel als Ursache zu unsern bösen Handlungen sich nicht wie Gott als Ursache zu unsern guten Handlungen verhalte; denn Gott ist die erste selbstthätige Ursache aller unserer guten Handlungen; er wirkt sie, und wir wirken sie mit, er bewegt unsern Willen direct zum Guten, und wir lassen uns bewegen. Aber nicht in gleicher Weise bewegt der Teufel unsern Willen direct zum Bösen hin. Könnte er dieses, so würde unser Wille aufhören frei zu sein, denn dieses ist eben der wahre Begriff der Freiheit, daß unser Wille in letzter Instanz sich nur durch sich selbst bestimmt. Man wende nicht ein, daß ja durch die zugestandene directe Einwirkung Gottes auf unsern Willen dieser nicht weniger in seiner Freiheit beeinträchtigt werde; denn wirkt Gott auf unsern Willen unmittelbar ein, so wird, wie wir oben gesehen, dadurch die Freiheit unseres Willens nicht beeinträchtigt, und zwar deßhalb nicht, weil Gott nicht der Zerstörer, sondern der Erhalter unserer Natur ist, und als solcher auf unsere

natürlichen Vermögen nur so wirken kann, daß diese in ihrem Wesen nicht alterirt werden. Dagegen kann von keinem anderen Wesen, welches es auch sei, eine solche directe Einwirkung auf unseren Willen statt finden, ohne daß unsere Freiheit zugleich vernichtet würde. Die Versuchung des Teufels kann sich daher nur auf eine indirecte Einwirkung beschränken, d. h. der Teufel kann auf unseren Willen nur mittelst unseres Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens einwirken, nur durch die Verfinsterung unserer Vernunft, indem er unserer Phantasie trügerische Bilder vorgaukelt, indem er uns statt des wahren Gutes nur ein Scheingut vorspiegelt und so unsere sinnlichen Affecte in Bewegung setzt (movendo imaginationem et appetitum sensitivum, sagt der heil. Thomas [1]).

Die Frage, ob der Teufel zu allen bösen Handlungen des Menschen mitwirke, kann, je nachdem man sie versteht, sowohl bejaht als verneint werden. Insofern nämlich der Teufel unsere ersten Stammeltern zur Sünde verführt hat, ist er allerdings indirect die Ursache all' unserer Sünden, indem unsere gegenwärtige Hinneigung zum Bösen, aus der alle inneren Versuchungen entspringen, eine Folge eben jener ersten Sünde ist, wozu der Teufel mitgewirkt hat. Unrichtig würde aber die Vorstellung sein, daß der Teufel zu jeder einzelnen Sünde, die wir begehen, uns anreize, indem nach dem Ausspruche der heiligen Schrift [2]) der Reiz zur Sünde ebensowohl von unserer eigenen unordentlichen Sinnlichkeit ausgehen kann. Diejenigen, in welchen die Lust zum Bösen durch oftmalige Einwilligung des Willens in einem besonders hohen Grade erstarkt ist, werden die Versuchungen des Teufels von denen der eigenen unordentlichen Lust nicht leicht zu unterscheiden vermögen: sie empfinden seine Wirksamkeit nicht, weil er seine Wirksamkeit unter der Hülle ihrer unordentlichen Neigungen versteckt, weil er mit diesen und durch sie wirkt; anders verhält es sich bei denjenigen, die durch ein heiliges Leben die Lust zur Sünde in sich ertödtet und das Fleisch dem Geiste unterwürfig gemacht haben; drängen sich diesen plötzlich und wider ihren Willen sonst nicht gekannte, fremdartige Gelüste auf, so muß der Gedanke an eine Suggestion des Teufels allerdings nahe liegen.

3. Jeder Versuchung kann der Mensch widerstehen; denn durch die heilige Schrift werden wir belehrt, daß wir niemals über unsere Kräfte versucht werden, und wir werden aufgefordert, dem Teufel

1) Vergl. *Thom.* 1. 2. qu. 81. art. 4.
2) Jacob. 1, 14.

Widerstand zu leisten [1]). Nicht der Satan schadet uns, sagt Chrysostomus, sondern unsere Nachläßigkeit und Lauigkeit. Nicht seine Macht, sondern unser eigener Wille macht uns ihm unterthan. Es bleibt somit die Sünde immer, und weit mehr als die gute Handlung, die eigene That des Menschen. Bei der guten Handlung wirken wir bloß mit, die böse Handlung wirken wir allein.

4. Von Versuchungen ist, wie Thomas von Kempis sagt, der Mensch hier auf Erden niemals frei; ist eine beseitigt, kehrt die andere wieder; des Menschen Leben ist ein steter Kampf, und soll ein steter Kampf sein. Die Versuchungen sind aber an sich nicht sündhaft,und,wenn wir ihnen tapfer widerstehen, uns nicht nur nicht schädlich, sondern nützlich und heilsam; sie führen zu mehrerer Kenntniß unser selbst, spornen zu vermehrter Wachsamkeit, treiben uns zum Gebete an, läutern unsere Tugend und vermehren unsere Verdienste. Selig preist daher die heilige Schrift Denjenigen, welcher die Versuchungen besteht; denn, „wenn er bewährt worden ist, wird er die Krone des Lebens empfangen, welche Gott Denen verheißen hat, die ihn lieben [2]).“

Diese Absicht zu erreichen, hat man vorzüglich folgende, von den Ascetikern oft eingeschärfte Regeln zu beachten:

a. Eingedenk des Spruches der Schrift, daß, wer die Gefahr liebt, in der Gefahr umkommt, sollen wir uns auf der einen Seite nicht vermessentlich in die Versuchung stürzen, auf der anderen Seite sollen wir aber auch vor Versuchungen uns nicht allzu ängstlich fürchten. Wir sollen uns auf der einen Seite nicht freventlich in die Versuchung stürzen: denn wer sich freventlich in die Versuchung stürzt, liebt die Gefahr, und wer die Gefahr liebt, sagt die heilige Schrift, geht darin zu Grunde. Weit entfernt nämlich, daß Gott Demjenigen, der sich freventlich in die Versuchung stürzt, die Gnade des Widerstandes gegen die Versuchung verleihen wird, wird er ihm vielmehr seine Gnade entziehen, theils um ihn für seine Untreue zu bestrafen, theil im Interesse und zur Ehre der Gnade selbst. Er wird ihm diese Gnade entziehen, theils um ihn für seine Untreue zu bestrafen; denn wer sich freventlich in die Versuchung stürzt, und sich doch mit der Hoffnung schmeichelt, er werde in der Versuchung erhalten werden, der versucht Gott, indem er ohne Noth von Gott ein Wunder verlangt: er will selbst für seine Erhaltung nichts thun, und er will, daß Gott alles für ihn thue; die Gnade, die er hat,

---

1) 1 Kor. 10, 13. 1 Petr. 5, 9.

2) Jac. 1, 12. Vergl. Conc. Trid. Sess. V. de pecc. orig. n. 5.

gebraucht er nicht und er verspricht sich von Gott eine Gnade, die er nicht hat; die Gnade, die er hat, ist die Gnade der Flucht; er will aber nicht fliehen; die Gnade, die er nicht hat, ist die Gnade des Kampfes, und er glaubt, sie werde allein und ohne ihn für ihn kämpfen, und eben das heißt Gott versuchen.

Gott entzieht aber einem solchen auch seine Gnade im Interesse und zur Ehre der Gnade selbst, damit nämlich die Gnade nicht der Verwegenheit des Menschen zum Grunde und zum Vorwande diene, damit sie nicht den Menschen, statt wachsam und demüthig, träge, stolz und anmaßend mache; denn wüßte ich, daß mir Gott selbst in den Versuchungen, in die ich mich gegen seinen Willen stürzte, mit seiner Gnade beistehen werde, so würde ich mich einer anmaßlichen Sicherheit überlassen, ich würde keine Vorsicht und Wachsamkeit anwenden; weil ich dann meines Sieges ebenso gewiß sein könnte, wenn ich die Gelegenheit zur Sünde aufsuchte, als wenn ich sie miede.

Auf der andern Seite sollen wir uns auch vor Versuchungen nicht allzu ängstlich fürchten; denn allzu ängstliche Furcht macht mißtrauisch gegen den Beistand Gottes, verwirrt den Geist, lähmt die sittliche Kraft und setzt uns daher nur um so mehr der Gefahr der Sünde aus. Obgleich unserer Schwäche uns bewußt, sollen wir festhalten am Vertrauen, daß wir jede Versuchung überwinden können, und daß wir Alles vermögen in Dem, der uns stärkt [1].

b. Als Hauptschutzmittel gegen die Versuchung hat unser Heiland selbst anempfohlen Wachsamkeit und Gebet. In der Anwendung dieses Mittels besteht die Summe ächter christlicher Weisheit. Wer in der Wachsamkeit und im Gebete nachläßt, geht in der Versuchung unrettbar zu Grunde.

c. Gleich im Anfange sollen wir der Versuchung widerstehen: principiis obsta, sero medicina paratur. Ein Unterhandeln mit ihr ist schon halbe Einwilligung. Nicht sogleich bekämpft, wird sie andringender, und ihre Macht wächst genau in demselben Maße, als der Kampf gegen sie länger aufgeschoben wird. In der Regel ist dann die Niederlage gewiß. Der erste Adam läßt sich mit dem Versucher in Unterhandlung ein, und er ist Prototyp Aller, die in der Versuchung zu Grunde gehen; der zweite Adam weist den Versucher rasch und entschieden ab, und er ist Prototyp Aller, die in der Versuchung überwinden.

d. Und nicht bloß gegen die großen, sondern auch gegen die klei-

1) Philipp. 4, 13.

nen Versuchungen ist tapfer und sorgfältig zu kämpfen. „Wie die großen Versuchungen," sagt der heil. Franz von Sales, „die kleinen an Stärke übertreffen, so übertreffen die kleinen jene eben so sehr an Zahl, so daß der Sieg über sie dem Siege über die größten vergleichbar sein kann. Wölfe und Bären sind ohne Zweifel gefährlicher als Mücken, doch machen sie uns bei weitem nicht so viele Ungelegenheiten und Aerger, noch üben sie auch unsere Geduld so sehr. Leicht enthält man sich des Todtschlages, aber schwer meidet man so manchen geringen Zorn. Leicht hütet ein Ehegatte sich vor dem Ehebruche, nicht leicht aber vor Liebkosungen, die man sieht oder anhört. Leicht ist es, das Ehebett nicht zu verletzen, nicht leicht, die Liebe auch im Herzen nicht zu verletzen. Leicht ist es, kein falsches Zeugniß vor Gericht abzulegen, minder leicht jedoch, keine Unwahrheit zu reden. Leicht, einen Anderen nicht zu verleumden, minder leicht, ihn nicht zu verachten. Alle solche kleine Versuchungen z.B. zum Zorne, Argwohn, Neid, zur Eifersucht u. dgl. sind beständige Uebungen für die Frömmsten und Standhaftesten, und müssen mit aller Vorbereitung, mit größter Sorgsamkeit und möglichstem Fleiße bekämpft werden. So viele Siege über geringe Versuchungen, so viele köstliche Steine in der Krone unserer Glorie im Himmel [1])."

e. Die Art und Weise des Kämpfens muß den Arten der Versuchung angemessen sein. So soll man es nach Scupuli [2]) mit der Hoffart, dem Geize, der Trägheit, der Ungeduld u. dgl. in der Nähe aufnehmen, vor der Sünde der Unreinigkeit aber soll man die Flucht ergreifen. In Beziehung auf die letztere ist buchstäblich wahr: „Vom Feuer weggehen, ist das sicherste Mittel, keinen Brandschaden zu erleiden." Uebrigens gilt für alle Arten von Versuchungen die Regel, daß man bemüht sei, die zur Sünde anreizenden Vorstellungen und Gefühle durch die gerade entgegengesetzten Vorstellungen und Gefühle und, wenn es geschehen kann, durch die entgegengesetzten Handlungen zu bekämpfen. Die Versuchung zu einem sündhaften Vergnügen wird am leichtesten besiegt durch eine beschwerliche gottgefällige Uebung, die Versuchung zur Hoffart durch ein demüthigendes Werk, die Versuchung zu Lieblosigkeit gegen den Nächsten durch augenblickliche Bethätigung der Nächstenliebe.

f. Nach besiegter Versuchung soll man den Sieg nicht sich selbst, sondern der Kraft der göttlichen Gnade zuschreiben, Gott um ferneren Beistand bitten, und so zu neuen Versuchungen neue Kräfte sich bereiten.

---

1) Philoth. 4. B. 8. K.
2) Geistl. Kampf. K. 36.

§. 106.

Die Gelegenheit zur Sünde.

1. Unter Gelegenheit zur Sünde versteht man das Zusammentreffen solcher äußeren Bedingungen, wodurch der Mensch zur Sünde leicht verleitet werden kann. Von der Versuchung zur Sünde unterscheidet sie sich dadurch, daß sie als solche dem Menschen noch etwas rein Aeußeres ist und sich gegen ihn noch rein passiv verhält, wogegen sich die Versuchung zum Menschen in ein actives Verhältniß setzt, auf sein Vorstellungs- und Gefühlsvermögen und dadurch mittelbar auf seinen Willen selbst innerlich einwirkend. Die Gelegenheit zur Sünde kann demnach bestehen ohne die Versuchung, d. h. der Mensch kann in eine Gelegenheit zur Sünde kommen, ohne darin versucht zu werden, wie umgekehrt eine Versuchung eintreten kann ohne alle äußere Gelegenheit.

Wichtig ist diese Unterscheidung namentlich für den Beichtvater, der zwischen einem Gewohnheitssünder und einem Gelegenheitssünder wohl zu unterscheiden und den ersteren anders, als den letzteren zu behandeln hat.

2. Die Gelegenheit zur Sünde selbst wird eingetheilt in die nächste (occasio proxima) und in die entfernte (occasio remota). Die nächste Gelegenheit ist eine so beschaffene, daß man mit Grund befürchten muß, der Mensch werde darin zum Falle kommen; wogegen bei der entfernten die Gefahr der Sünde geringer ist. Die nächste Gelegenheit kann wieder die nächste sein an und für sich oder für jeden Menschen (occasio absolute proxima) oder nur relativ und für gewisse Menschen (per accidens proxima); denn Dasjenige, was für den einen nur eine entfernte Gelegenheit ist, kann für einen anderen wegen seiner eigenthümlichen subjectiven Beschaffenheit die nächste, und umgekehrt, die nächste Gelegenheit für den einen kann für den anderen eine entfernte sein.

Die nächste, wie die entfernte Gelegenheit kann ferner entweder willkührlich (occasio voluntaria) oder nothwendig (occasio necessaria) sein, und diese kann entweder physisch nothwendig, d. h. der Art sein, daß ich ihr schlechterdings nicht ausweichen kann, oder sie kann moralisch nothwendig, d. h. der Art sein, daß ich ihr ohne großen Schaden für mich oder Andere nicht ausweichen kann. Diese Unterscheidungen muß man vor Augen haben, um folgende von den Ascetikern aufgestellte Regeln gehörig würdigen zu können.

a. Die nächste Gelegenheit zur Sünde ist man zu meiden verpflichtet, wenn ihre Vermeidung moralisch oder physisch möglich ist.

Und denjenigen Sündern, welche die nächste Gelegenheit zur Sünde, die sie vermeiden können, nicht meiden wollen, ist die Lossprechung zu versagen. Die entgegengesetzte Behauptung ist vom Papste Innocenz XI. verworfen worden [1]).

b. Die physisch nothwendige nächste Gelegenheit zur Sünde kann ich zwar nicht vermeiden oder verlassen; ich kann aber doch meine Neigungen und Triebe so regeln, daß sie mir nicht schädlich wird, mit anderen Worten, ich kann diese nächste Gelegenheit in eine entfernte verwandeln. Ist z. B. Jemand sich selbst die nächste Gelegenheit zur Sünde, so kann er sich selbst zwar nicht verlassen, aber er kann doch seine verderbte Neigungen verbessern und so die nächste Gelegenheit, sich nämlich sich selbst unschädlich machen.

c. Was die moralisch nothwendige Gelegenheit betrifft, so fragt es sich, ob sie sich in eine entfernte verwandeln lasse, sei es durch Entfernung der am meisten gefährlichen Umstände, wie des isolirten Zusammentreffens mit einer verführerischen Person, sei es durch Stärkung der inneren religiösen Gesinnung: in diesem Falle ist es nicht pflichtmäßig, die Gelegenheit selbst zu vermeiden, wohl aber, sie in eine entfernte zu verwandeln, oder sie unschädlich zu machen. Läßt sich dieses nicht bewerkstelligen, so muß jede andere Rücksicht weichen, und es findet dann buchstäblich Anwendung, was der Herr sagt: „Wenn dich deine Hand oder dein Fuß ärgert, so haue sie ab und wirf sie von dir.“ Die entgegengesetzte Behauptung ist vom römischen Stuhle verworfen worden [2]).

d. Die entfernte Gelegenheit zu meiden ist man nicht verpflichtet, weil man sonst, wie der Apostel sagt, die Welt verlassen müßte [3]). Aber absichtlich herbeiführen und leichtsinnig sie aufsuchen darf man keine Gelegenheit zur Sünde, auch die entfernte nicht; wie man auch keine für so gering oder ungefährlich erachten soll, daß man sich nicht für verpflichtet halten sollte, sich gegen die Gefahr der Sünde sorgfältig zu schützen.

Von den unmittelbaren Wirkungen der Sünde.

Die unmittelbaren Wirkungen der Sünde sind der reatus culpae und der reatus poenae.

---

1) Die condemnirte These lautet: Potest aliquando absolvi, qui in proxima occasione peccandi versatur, quam potest et non vult omittere: quin imo directe et ex proposito quaerit, aut ei se ingerit.

2) Die 62., von Papst Innocenz XI. condemnirte These lautet nämlich: Proxima occasio non est fugienda, quando causa aliqua utilis aut honesta non fugiendi occurrit.

3) 1 Kor. 5, 10.

§. 107.

1. Der *reatus culpae*.

Der reatus culpae ist nicht etwa die actuelle Schuld — diese ist die wesentliche Form, nicht die Wirkung der Sünde — sondern der Zustand der Schuld. Dieser Zustand der Schuld aber ist dasselbe, was die heilige Schrift durch das Wort Makel bezeichnet [1]). Fragt man, was unter diesem bildlichen Ausdrucke Makel zu verstehen sei, und was es heiße: die Seele sei (in Folge der Sünde) befleckt, so steht vor Allem so viel fest, daß die Makel der Sünde nicht gleich sei der Strafwürdigkeit [2]), indem eine dahin lautende Behauptung vom römischen Stuhle verworfen worden ist [3]). Auch darf die Makel nicht etwa mit der sündhaften Disposition verwechselt werden; denn abgesehen davon, daß nicht gleich jede Sünde eine sündhafte Disposition erzeugt, kann die Disposition zur Sünde noch fortbestehen, wenn auch die Makel schon getilgt ist, wie umgekehrt auch die Disposition zur Sünde gehoben sein, und die Makel der Seele noch fortbestehen kann. Auf die richtige Ansicht führt, was sich hierüber beim hl. Thomas findet. Wie die Befleckung des Körpers, sagt er, darin besteht, daß er durch Berührung eines fremden Körpers seines ursprünglichen Glanzes beraubt wird, so besteht auch die Befleckung der Seele in der Beraubung ihrer ursprünglichen Schönheit. Die Seele hat aber eine doppelte Schönheit, eine natürliche und eine übernatürliche. Die natürliche Schönheit der Seele besteht in dem Glanze des natürlichen Vernunftlichtes, wodurch die Seele in ihren Handlungen geleitet wird; ihre übernatürliche Schönheit dagegen besteht in dem Glanze des göttlichen Lichtes, nämlich der göttlichen Weisheit und Gnade, welches in ihr widerstrahlt und ihr Thun zu einem wahrhaft gottgefälligen macht. Die sündhafte Liebe, womit die Seele einer Creatur anhängt, läßt sich aber wirklich als eine solche

1) Vergl. Ephes. 5, 26—27., wo gesagt wird, „Christus habe sich für die Kirche hingegeben, um sie zu reinigen und zu heiligen, um die Kirche herrlich darzustellen ohne Makel, ohne Runzel oder etwas dergleichen, damit sie heilig und unbefleckt sei." Tit. 1, 15., wo es von den Ungläubigen heißt, ihr Sinn und Gewissen sei befleckt, Ezechiel. 24, 13: „Deine Unreinigkeit ist abscheulich, denn ich wollte dich reinigen, aber du wurdest nicht rein von deinem Unflath und auch fürder wirst du nicht rein werden, bis ich meinen Zorn vollends an dir ausgelassen habe."

2) Die Ansicht des Scotus und Durandus.

3) Die von Bajus aufgestellte, durch den römischen Stuhl condemnirte These lautet: In peccato duo sunt, actus et reatus; transeunte autem actu nihil remanet nisi reatus, sive obligatio ad poenam.

Art von Contact betrachten, wodurch ihre ursprüngliche Schönheit entweder gemindert oder ganz zerstört wird. Und hierin besteht die der Seele in Folge der Sünde anhaftende Makel [1]. Aus Gesagtem folgt, daß die Makel nicht durchaus gleichbedeutend ist mit der Beraubung der heiligmachenden Gnade. Durch die Beraubung der heiligmachenden Gnade wird die Seele nur ihrer übernatürlichen Schönheit beraubt; es wird aber durch die Sünde auch die natürliche Schönheit der Seele getrübt, es wird ihre natürliche Neigung zum Guten geschwächt, sie wird in allen ihren Vermögen mehr oder weniger verwundet [2]. Auch würde, wenn die Makel der Sünde bloß in der Beraubung der heiligmachenden Gnade bestände, nicht zu erklären sein, wie es mehrere Makeln der Sünde geben könnte, da ja die Beraubung der heiligmachenden Gnade immer nur eine Eine und ungetheilte ist.

§. 108.

2. Der *reatus poenae.*

1. Durch jede Sünde wird eine Strafe verwirkt; die Sünde muß nothwendig gestraft werden; es ist gerecht, daß sie bestraft werde; denn es ist gerecht, daß Demjenigen, der sich zu viel zueignete, wieder etwas entzogen werde. Wer aber sündigt, eignet sich zu viel zu, er eignet sich etwas zu, was ihm nicht gebührt, und er entzieht Gott etwas, was Gott gebührt; er gibt sich selbst die Ehre, und er entzieht Gott die Ehre; er fröhnt seinem eigenen Willen, und er lehnt sich auf gegen Gottes Willen; da nun die Strafe darin besteht, daß mir um der Sünde willen ein angenehmes oder nützliches Gut

---

1) Vergl. *Thom.* 1. 2. qu. 86. art. 1.

2) Nach den vier Vermögen der Seele, welche durch die Tugend vollendet werden sollen (der Vernunft, dem Willen, der potentia irascibilis und der potentia concupiscibilis), unterscheidet man seit Beda dem Ehrwürdigen gewöhnlich auch vier Wunden, welche die Erbsünde der menschlichen Natur geschlagen hat, und welche durch die persönlichen Sünden mehr oder weniger verschlimmert werden: in Absicht auf die Vernunft die Unwissenheit (ignorantia); in Absicht auf den Willen die Bosheit (malitia), in Absicht auf die potentia irascibilis die Schwäche (infirmitas); in Absicht auf die potentia concupiscibilis die Begierlichkeit (concupiscentia); und diesen vier Wunden entsprechen auf der anderen Seite ebenso viele Tugenden, welche daher auch Cardinaltugenden genannt werden, der Wunde der Unwissenheit steht gegenüber die Tugend der Klugheit; der Wunde der Bosheit die Tugend der Gerechtigkeit, der Wunde der Schwäche die Tugend der Tapferkeit, der Wunde der Begierlichkeit die Tugend der Mäßigkeit.

entzogen wird, daß ich um der Sünde willen eines angenehmen oder nützlichen Gutes beraubt werde: so wird die Ungerechtigkeit der Sünde durch die Strafe gewissermaßen wieder ausgeglichen. Desgleichen ist jede Sünde eine Störung und Verletzung der sittlichen Ordnung; und es ist gerecht, sagt der heil. Thomas, daß Derjenige, der sich gegen irgend eine Ordnung erhebt, von dieser Ordnung oder dem Handhaber der Ordnung gleichsam wieder niedergedrückt werde. Und dieses eben geschieht durch die Bestrafung. Da es nun eine dreifache Ordnung gibt, der sich der Mensch unterwerfen soll und gegen welche er sich durch die Sünde auflehnen kann; die Ordnung seiner eigenen Vernunft, die Ordnung der menschlichen Gesellschaft und die Ordnung der göttlichen Regierung: so wird es auch eine dreifache Art der Strafe geben müssen.

Die verletzte Ordnung der eigenen Vernunft rächt sich durch die Strafe der Gewissensbisse; die verletzte Ordnung der menschlichen Gesellschaft wird gerächt durch die menschliche Strafe, und die verletzte Ordnung der göttlichen Regierung wird gerächt durch die unmittelbare göttliche Strafe [1]).

Was die unmittelbar von Gott verhängte Strafe insbesondere betrifft: so kann sie sein

a. in Absicht auf ihre Dauer, je nachdem die Sünde eine läßliche oder eine Todsünde ist: zeitlich (poena temporalis) oder ewig (poena aeterna);

b. in Absicht auf ihre Natur: Strafe des Verlustes (poena damni), oder auch Strafe der Empfindung (poena sensus), entsprechend dem doppelten Charakter der persönlichen Sünde als einer Abwendung von Gott und als einer Hinwendung zur Creatur, und angedeutet durch die Worte des Heilandes an die Verdammten: weichet von mir (poena damni), ihr Verfluchten, in's ewige Feuer (poena sensus). Die höllische Strafe des Verlustes ist als Verlust eines unendlichen Gutes eine unendliche, wie auch die Sünde als (totale) Abwendung von Gott unendlich ist; die Strafe der Empfindung dagegen ist eine endliche, wie die Sünde als unordentliche Hinwendung zu einem creatürlichen Gute ebenfalls nur endlich ist.

c. In Absicht auf ihren Zweck kann die Strafe sein: Strafe der Züchtigung (poena vindicativa s. castigativa) oder Strafe der Heilung (poena medicinalis). Die jenseitigen Strafen sind nur züchtigend, nicht heilend.

d. Endlich kann die Strafe sein: geistig (poena spiritualis) oder leiblich (poena corporalis), je nachdem sie bloß die Seele,

---

1) *Thom.* 1. 2. qu. 87. 1.

oder auch den Leib trifft. Der Leib sündigt mit der Seele, er ist ihr Werkzeug bei Vollbringung der Sünde und nimmt Theil am Genusse der Sünde, und es ist daher billig, daß er mit der Seele auch den Lohn der Sünde, die Strafe, empfange.

2. Daß eine Sünde nicht an sich die Strafe einer anderen Sünde sein könne, liegt in der Natur der Sache. Denn der Sünde ist es eigen, daß sie aus dem Willen hervorgeht, und der Strafe ist es eigen, daß sie gegen den Willen (gegen die natürliche Neigung des Willens) angeht [1]; die Sünde, welche durchaus und in jeder Hinsicht ein Uebel ist, kann nicht von Gott kommen, wohl aber die Strafe, die nicht durchaus, sondern nur für das Geschöpf ein Uebel ist. Kann aber auch die Sünde nicht an sich die Strafe der Sünde sein, so kann sie es doch per accidens, und zwar in einer dreifachen Beziehung: erstens indem sie uns der Gnade beraubt, deren wir bedürfen, um eine andere Sünde zu meiden; denn Gott entzieht uns oft zur Bestrafung unserer Sünden seine Gnade und er überläßt uns der Verkehrtheit unseres Herzens [2]; zweitens indem die Sünde selbst, nach der ewigen Anordnung Gottes, oft von allerlei Schmerzen und Peinen, geistigen wie körperlichen, begleitet ist, und drittens endlich, indem ihr, wie sie mit Schmerz begangen wird, Schmerzen, Aengsten und Nöthen gleichsam auf dem Fuße nachfolgen [3].

3. Bei Beantwortung der Frage, ob auch nach Tilgung der Sündenmakel der reatus poenae noch zurückbleibe oder zurückbleiben könne: kommt es hauptsächlich auf die Auffassung des Begriffes der Strafe an. Versteht man, wie gewöhnlich, unter der Strafe im strengsten Sinne des Wortes ein Uebel, was man gegen seinen Willen erleidet, so bleibt nach der Tilgung der Sündenmakel der reatus poenae nicht zurück. Denn die Makel der Sünde kann nur dadurch von der Seele abgewaschen werden, daß die Seele wieder mit Gott verbunden wird, da sie eben durch die Trennung von Gott ihren eigenthümlichen Glanz einbüßte und die Befleckung sich zuzog. Die Seele kann aber mit Gott nicht verbunden sein, wenn der Wille sich nicht der Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit unterwirft; so daß der Mensch, wie es diese Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit fordert, entweder zur Abbüßung seiner Sünden freiwillig Strafen übernimmt oder die ihm von Gott auferlegten Strafen freiwillig erleidet. Da nun diese satisfactorische Strafe nicht gegen den

---

1) *Thom.* 1. 2. qu. 87. art. 2.
2) Röm. 1, 24.
3) *Thom.* 1. 2. qu. 87. art. 2.

Willen des ehemaligen Sünders ist, sondern von ihm freiwillig übernommen oder freiwillig erstanden wird: so hat sie nicht den eigentlichen Charakter der Strafe; und in diesem Sinne kann man mithin die obige Frage verneinen, wenn man nur festhält, daß der reatus poenae *satisfactoriae* auch nach der Tilgung der Sündenmakel noch zurückbleiben kann [1]).

Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit der Frage, ob jede Strafe eine eigene Schuld voraussetze, oder ob Jemand auch die Strafe für die Schuld eines Anderen erleiden könne. Denn nimmt man die Strafe wieder im strengen Sinne des Wortes als ein Uebel, das man gegen seinen Willen erleidet, so setzt sie immer eine eigene Schuld voraus, entweder die Schuld der Erbsünde, oder die Schuld der persönlichen Sünde; eine satisfactorische Strafe dagegen kann auch der persönlich Unschuldige freiwillig übernehmen für die Schuld eines Anderen, mit dem er seinem Willen nach Eins ist durch das Band der Liebe. Doch können diese satisfactorischen Strafen, die der Unschuldige für den Schuldigen erleiden soll, nicht geistige oder ewige, sondern nur leibliche oder zeitliche sein; weil nicht die geistigen oder ewigen, sondern nur die leiblichen oder zeitlichen poenae medicinales sein können; denn die geistigen Strafen beeinträchtigen uns in dem Gute der Seele, das Gut der Seele aber kann nicht wieder auf ein höheres Gut hingeordnet werden; die zeitlichen oder leiblichen Strafen dagegen beeinträchtigen uns nur in unseren zeitlichen Gütern; die zeitlichen Güter können aber auf höhere Güter hingeordnet werden — die äußeren Glücksgüter auf die Güter des Leibes; die Güter des Leibes auf das Gut der Seele; — so daß, wenn man in den geringeren Gütern Nachtheil erleidet, man eben dadurch in den höheren Gütern desto mehr gefördert werden kann [2]).

4. Was die menschliche, durch das menschliche Gesetz festgesetzten Strafe betrifft, so entschuldigt:

a. gänzlich von derselben die unbesiegliche Unwissenheit (entweder in Absicht auf das Gesetz, invincibilis ignorantia juris, oder in Absicht auf das Factum, invincibilis ignorantia facti), indem diese auch von der Sünde entschuldigt, die Strafe aber nur der Schuld wegen besteht.

b. Die besiegliche Unwissenheit (sowohl die vincibilis ignorantia juris, als die vincibilis ignorantia facti), welche von der Todsünde entschuldigt (die sogenannte ignorantia *levis*), entschuldigt wenigstens

---

1) *Thom.* 1. 2. qu. 87. art. 6.

2) *Thom.* 1. 2. qu. 87. art. 7 u. 8.

von der Strafe die für Todsünden festgesetzt ist, weil die Strafe zur Schuld im Verhältnisse stehen muß, und auch menschliche Gesetze nicht für eine leichte Schuld eine schwere Strafe festsetzen wollen.

c. Selbst diejenige Unwissenheit, welche nicht von der Todsünde entschuldigt (die sogenannte ignorantia crassa sive supina), entschuldigt doch von der menschlichen Strafe, wofern im Gesetze die Strafe für den Fall der Uebertretung mit den Worten angedroht wird: wer „wissentlich," oder „frevelhaft" gegen das Gesetz handelt. Ob aber in diesem Falle auch die affectirte Unwissenheit von der Strafe entschuldige, wird controvertirt.

Eine andere Frage ist, ob, wenn die Unwissenheit nicht eine Unwissenheit in Absicht auf das Gesetz oder das Factum, sondern nur eine Unwissenheit in Absicht auf die dem Gesetze beigefügten Strafen ist, man bei Uebertretung der Gesetze ebenfalls von den Strafen entschuldigt sei. Diese Frage aber muß im Allgemeinen verneint werden; denn wer die Sünde begeht, ist der Strafe würdig, ob er diese gekannt habe oder nicht; da es wohl, um eine Sünde zu begehen, erforderlich ist, daß man sie kenne, wenigstens sie nicht vermöge einer unbesieglichen Unwissenheit nicht kenne, weil man die Sünde nur thun kann, wenn man sie will, sei es auch nur mit einem interpretativen Willen; aber um der Strafe zu verfallen, braucht man sie nicht zu kennen, da man sie nicht zu wollen braucht; sie vielmehr ihrer Natur nach unserem Willen zuwider ist. Eine Ausnahme von dieser Regel findet jedoch statt, wenn die Strafen ungewöhnliche, außerordentliche sind, wie z. B. die kirchlichen Censuren, denen man nur verfällt, wenn man sie gekannt hat. Solche Strafen sollen nämlich von den Sünden oder Vergehen, für die sie festgesetzt sind, abschrecken, und sie werden daher gewöhnlich nur über Diejenigen verhängt, die sich der gesetzgebenden Auctorität der Kirche hartnäckig widersetzen.

Zweiter Abschnitt.

Die habituelle Sünde.

---

§. 109.

Begriff der habituellen Sünde.

Keine sündige Handlung geht vorüber, ohne daß sie in der Seele ein ihr Gleichartiges zurückließe, was dieser so lange anklebt, bis die Sünde selbst vollkommen retractirt und von Gott vergeben wird.

Dieses von der actuellen Sünde der Seele Zurückbleibende, wovon eben Derjenige, der gesündigt hat, Sünder genannt wird, ist die habituelle Sünde. Die habituelle Sünde ist somit dasselbe, was wir oben den reatus culpae genannt haben, und was in der heiligen Schrift und bei den heiligen Vätern durch den bildlichen Ausdruck Makel oder Beflecktheit bezeichnet wird. Die actuelle Sünde ist das die Seele Befleckende; die habituelle Sünde das Beflecktsein der Seele — ihr Beflecktsein durch unordentliche Liebe zu dieser oder jener Creatur und in deren Folge durch Schwächung oder gänzliche Beraubung der Liebe zu Gott. Die Beraubung oder Schwächung der Liebe zu Gott ist mithin die formelle, und die unordentliche Liebe zur Creatur die materielle Seite der habituellen Sünde.

§. 110.

Essentielle Verschiedenheit der habituellen Sünden.

Wie die actuellen Sünden, so sind auch die habituellen essentiell von einander verschieden. Die essentielle Verschiedenheit der actuellen Sünden bestand darin, daß einige Tod-, andere läßliche Sünden sind; die essentielle Verschiedenheit der habituellen Sünden wird ebenfalls darin bestehen, daß einige habituelle Sünden habituelle Todsünden, und daß andere habituelle läßliche Sünden sind. Diejenige Beflecktheit der Seele, welche nach einer actuellen Todsünde zurückbleibt, ist die habituelle Todsünde; diejenige, die nach einer actuellen läßlichen Sünde zurückbleibt, ist die habituelle läßliche Sünde. Die habituelle Todsünde ist die gänzliche Losgerissenheit der Seele von Gott und das Zurückgeführtsein derselben auf ihr eigenes Nichts (et ego ad nihilum redactus sum, sagt der Psalmist). Ein solcher Zustand ist nicht etwa ein einfaches Uebel, sondern die Quelle aller Uebel und die Vernichtung aller geistlichen Güter. Denn in der That, sagt der heil. Augustinus, nicht mehr Gottes sein, nicht mehr für Gott, in und mit Gott sein, ein solcher Zustand ist schlimmer, als gar nicht mehr sein; daher auch der Apostel zur Bezeichnung dieser habituellen Todsünde keinen kräftigeren Ausdruck zu finden wußte, als daß er sagte: wenn ich die Liebe nicht habe, bin ich Nichts. Hieraus folgt von selbst, daß man in einem solchen Zustande nichts mehr für das ewige Leben Verdienstliches wirken kann; müßte ja sonst, um mit dem heil. Hieronymus zu reden, das Nichts das Sein finden, und die schrecklichste Art des Nichts, die Todsünde, das heiligste und vollkommenste Sein, Gott, finden können. Von dieser Lehre ist jedoch noch sehr verschieden die vom Concil zu Constanz verurtheilte

Behauptung Wiklefs, daß man im Zustande der Todsünde nur noch Schlechtes wirken könne; oder daß alle Handlungen des Todsünders nur wieder Sünden sein können. Denn wie groß auch die Unordnung der Seele im Zustande der Todsünde sein mag, so erstreckt sich doch diese Unordnung nicht bis auf diesen Grad. Wäre ich auch mit allen möglichen Verbrechen belastet, so könnte ich doch auch in diesem Zustande noch zahlreiche gute Handlungen verrichten; nicht allein natürlich gute, sondern auch übernatürlich gute; und ich könnte dies nicht bloß, sondern ich wäre auch dazu verpflichtet; nur haben diese Handlungen keinen wahren Werth und kein eigentliches Verdienst vor Gott, vielmehr gilt von ihnen, was der Apostel Johannes in seiner Offenbarung an einen der ersten Bischöfe der Kirche schreibt: „Ich kenne deine Werke; denn du hast den Namen, daß du lebst, aber du bist todt." Es sind todte, für das ewige Leben unnütze Werke.

Im Zustande der läßlichen Sünde, wenn solcher ohne Todsünde besteht, ist die Seele von Gott nicht losgerissen, die Gemeinschaft mit ihm ist nicht aufgehoben, sondern nur geschwächt, die Liebe zu ihm ist nicht erloschen, sondern nur vermindert: es besteht mithin noch das Leben der Seele, und es ist daher auch die habituelle läßliche Sünde kein Hinderniß, lebendige, für das ewige Leben verdienstliche Werke zu wirken.

§. 111.

Die Hauptformen der habituellen Sünde.

Wie bereits oben bemerkt ward, ist die Beraubung oder Schwächung der Liebe zu Gott die formelle, die mehr oder weniger unordentliche Liebe zur Creatur die materielle Seite der habituellen Sünde. Die unordentliche Liebe zur Creatur ist aber Selbstsucht, denn wenn ich die Creatur unordentlich liebe, so liebe ich sie um meiner selbst wegen, und unordentliche Liebe zu sich selbst ist Selbstsucht. Diese Selbstsucht aber hat verschiedene Formen, und so verschiedene Formen der Selbstsucht es gibt, eben so verschiedene Formen der habituellen Sünde gibt es auch. Zunächst geht aber die Selbstsucht in ihrer Erscheinung in eine Zweiheit auseinander: in Hoffart und Sinnlichkeit, entsprechend der Dualität des menschlichen Wesens — Geist und Fleisch. In der Sünde der Hoffart befreit sich zunächst der Geist von der Oberherrschaft Gottes, in der Sünde der Sinnlichkeit befreit sich das Fleisch von der Oberherrschaft des Geistes; durch jene wird der Mensch den Dämonen, durch diese wird er den Thieren ähnlich [1]). Aber nicht nur ist der Geist durch

1) *Bellarmin.* lib. II. de stat. peccati c. 2.

die Loslösung des Bandes, das ihn mit Gott verband, von seinem niederen Selbst, er ist dadurch auch von der äußeren Natur abhängig geworden. Geschaffen, über die Welt zu herrschen[1], wird er, von der ewigen Quelle seines wahren Lebens getrennt, von ihr beherrscht und verliert sich an die eitlen Güter dieser Erde. Dieses Beherrschtsein des Menschen von der Begierde nach den Gütern dieser Welt wird in der heiligen Schrift mit Augenlust bezeichnet, und so erweitert sich die Zweiheit zur Dreiheit: Augenlust, Fleischeslust, Hoffart des Lebens[2]. Diese drei Grundformen der Selbstsucht sind das verzerrte Gegenbild der drei Grundtugenden: Glaube, Hoffnung und Liebe. Jene enthalten den Keim zu allen Sünden, diese den Keim zu allen Tugenden.

Sieht man endlich noch auf die Hauptaffecte der Seele, in denen die Sünden, so zu sagen, ihren Sitz haben; so erweitert sich die Dreizahl zur Siebenzahl, den sogenannten sieben Hauptsünden (peccata capitalia), welche man gewöhnlich in folgender Ordnung aufführt: Hoffart, Geiz, Unkeuschheit, Neid, Fraß und Völlerei, Zorn, Trägheit. Ueber den Grund dieser Eintheilungsweise spricht sich scharfsinnig Bonaventura in folgenden Worten aus.

„Daß die Hauptsünde siebengestaltig ist, läßt sich so begreiflich machen: unser Wille ist unordentlich, entweder weil er verlangt nach dem, wonach er nicht verlangen soll, oder weil er vor dem zurückflieht, vor dem er nicht zurückfliehen soll. Das Gut aber, das er verlangt, und nicht verlangen soll, kann nur ein wandelbares oder scheinbares sein, und ist entweder in uns, nämlich ein Vorzug des Selbstes, welchen die Hoffart begehrt, oder außer uns, Reichthum, welchen der Geiz begehrt, oder unter uns, und zwar entweder ein sinnlich reizendes Gut, welches zur Erhaltung des Individuums bestimmt ist, die Nahrung, welche unordentlich geliebt wird durch Unmäßigkeit, oder zur Erhaltung des Geschlechtes, welches von der Unzucht begehrt wird. Wenn aber der Wille vor dem zurückflieht, vor dem er nicht zurückfliehen soll, so kann dieses auf dreifache Art geschehen. Entweder verwundet ihn das scheinbare Gut des Anderen, und dann ist es Neid; oder es reizt ihn zum Widerstande ein Angriff des Anderen, und dann ist es Zorn oder es ist eine große Beschwerniß, die ihn zurückschreckt, und dann ist es Trägheit[3]."

---

1) 1 Mos. 1, 26. 27.

2) 1 Joh. 2, 16.

3) Breviloq. p. III. c. 9.

§. 112.

Graduelle Verschiedenheit der habituellen Sünden.

Wie die actuellen Tod- und läßlichen Sünden unter einander selbst wieder graduell verschieden sind, so sind es auch die habituellen Tod- und die habituellen läßlichen Sünden. Diese graduelle Verschiedenheit der habituellen Todsünden einerseits und der habituellen läßlichen Sünden anderseits bestimmt sich:

1. nach der graduellen Verschiedenheit der actuellen Tod- und der actuellen läßlichen Sünden, die eben den Sündenzustand in der Seele hervorbringen. Je an sich größer die actuelle Todsünde ist, desto größer ist auch die habituelle Todsünde, je an sich geringer jene, desto geringer auch diese. Dasselbe gilt von den habituellen läßlichen Sünden.

2. Bestimmt sich die graduelle Verschiedenheit der habituellen Tod- und der habituellen läßlichen Sünden nach der längeren Zeitdauer, während welcher man in den habituellen Sünden beharrt. Denn je länger die habituelle Sünde ungetilgt an der Seele haftet, desto mehr Raum gewinnt sie und desto mehr ähnlicht sie sich die Seele an. Wie nämlich die Seele selbst kein unthätiges, unfruchtbares Ackerfeld ist, so ist auch der unreine Same, den die actuelle Sünde in sie hineinwirft, kein todter Same; er wuchert stets fort und breitet sich immer mehr aus, je länger er darin verborgen liegt. Besonders gilt dies von der habituellen Todsünde. Wird die habituelle Todsünde vorsätzlich unterhalten, so wird sie Laster genannt und hat das Laster im Menschen eine gewisse Breite gewonnen und sich mit mehreren anderen Lastern vereinigt, so erscheint der Zustand der sogenannten Lasterhaftigkeit.

Auf den Lasterhaften darf man anwenden die Worte der heiligen Schrift: er hat den Fluch wie ein Gewand angezogen, wie Wasser ist er eingedrungen in sein Inneres und wie Oel in sein Gebein. Den Fluch hat er wie ein Gewand angezogen, denn verpestet ist gleichsam Alles, was ihn umgibt, seine Handlungen und Worte; wie Wasser ist er eingedrungen in sein Inneres, denn verderbt sind alle seine Gedanken, sein Denken und Wünschen, sein Dichten und Trachten ist auf's Böse gerichtet; und endlich dringt dieser Fluch wie Oel in sein Gebein, d. h. die Sünde raubt der Seele Dasjenige, was ihr allein Stütze und Festigkeit verleiht. Erstickt werden nach und nach im Lasterhaften alle Regungen der drei göttlichen Tugenden: die Regung des Glaubens, denn sein Geist ist nur thätig im Dienste der Sünde; die Regung der Hoffnung, denn alle seine Hoffnung ist

gerichtet auf die Güter dieser Erde; die Regung der Liebe, denn die Liebe zur Creatur füllt ganz seine Seele aus.

3. Die graduelle Verschiedenheit der habituellen Sünde bestimmt sich nach der mehr oder weniger häufigen Wiederholung der actuellen Sünde, wodurch jene erzeugt wird. Durch die öftere Wiederholung derselben Sünde entsteht nämlich allmählig in der Seele eine gewisse Fertigkeit im Sündigen, es entsteht die sogenannte Gewohnheitssünde, welche, wie der heil. Augustinus sagt, eine Art eiserner Nothwendigkeit zu sündigen nach sich zieht und vom Apostel das Gesetz der Sünde genannt wird [1]).

Die böse Gewohnheit läßt sich aber besonders an folgenden Merkmalen erkennen:

a. die Sünde der Gewohnheit wird mit größerer Lust begangen; denn Lust macht uns nur dasjenige, was mit unserer Natur in Harmonie steht; die Sünde steht aber mit unserer Natur an sich nicht in Harmonie; es muß daher die Wiederholung der Sünde in uns gleichsam die Natur verändert haben, und diese andere Natur ist eben die Gewohnheit (consuetudo est altera natura).

b. Sie wird begangen ohne Gewissensvorwürfe; denn die Vorwürfe, womit das Gewissen die Sünde zu strafen pflegt, werden und können nur dann schweigen, wenn sich der Mensch mit der Sünde befreundet hat, wenn sie ihr Häßliches und Schreckliches für ihn verloren oder, was dasselbe ist, wenn er sich daran gewöhnt hat.

c. Sie wird ohne sonderlichen Widerstand begangen; denn ohne Widerstand sündigen ist ein Beweis, daß die Kraft des Willens bedeutend gelähmt ist, dieses aber kann sie nur in Folge oft erlittener Niederlage sein.

4. Endlich bestimmt sich die graduelle Verschiedenheit der habituellen Sünde nach dem größeren oder geringeren Grade, in dem man sich in derselben gegen die heimsuchende Gnade Gottes verhärtet, was besonders wieder von der habituellen Todsünde gilt. Wie sittlich tief steht z. B. nicht jener Wollüstling, auf den die erschütterndsten Ereignisse des Lebens, die offenbarsten Heimsuchungen Gottes, der plötzliche Tod der Eltern, Geschwister, Freunde nicht so viel Eindruck machen, um ihn auf seiner Sünden-Laufbahn auch nur

---

1) Confess. lib. VIII. cap. 5: Ligatus non ferro alieno sed mea ferrea voluntate . . . . quippe ex voluntate perversa facta est libido; et dum servitur libidini, facta est consuetudo; et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas.

einige Zeit aufzuhalten. Diese Verhärtung in der Todsünde führt zu der höchsten Stufe der Sünde, zur Sünde gegen den heiligen Geist.

§. 113.

Die höchste Stufe der habituellen Sünde oder die Sünde gegen den heiligen Geist.

Die höchste Steigerung der Sünde ist die sogenannte Sünde gegen den heiligen Geist: ein Ausdruck, der von Kirchenvätern und Theologen in verschiedenem Sinne angewendet und erklärt wird. Im weitesten Sinne begreift man darunter eine jede vorsätzliche, oder eine jede Bosheitssünde[1]. Im engsten Sinne versteht man darunter die vorzugsweise sogenannte Sünde gegen den heiligen Geist, wovon der Heiland sagt, daß sie weder in diesem noch in jenem Leben vergeben werden könne[2]. Augustinus, welcher über die Sünde gegen den heiligen Geist einen besonderen Tractat geschrieben hat, setzt das Wesen derselben in die Unbußfertigkeit bis an's Ende (impoenitentia finalis im Gegensatze zur perseverantia finalis); denn diese, sagt er, kann weder hier noch in der Ewigkeit Verzeihung erlangen. Sünde gegen den heiligen Geist wird aber diese Sünde deßhalb genannt, weil sie nicht so sehr gegen Gott als Schöpfer der Natur, sondern vielmehr gegen Gott als Spender der Gnade, als Heiliger und Beseliger gerichtet ist, dem heiligen Geiste aber die Begnadigung und Heiligung vorzugsweise zugeeignet wird. Sie wird in der heiligen Schrift auch Lästerung des heiligen Geistes genannt; denn Jemanden lästern heißt seine Güte und Herrlichkeit beeinträchtigen; da nun der heilige Geist die Güte selbst ist, so wird er gelästert, wenn man seiner Güte etwas abspricht, was ihr zukommt, oder wenn man ihr etwas zuspricht, was mit ihr unvereinbar ist; und beides geschieht durch die Sünde gegen den heiligen Geist[3].

Im engeren Sinne braucht man endlich diesen Ausdruck von den sechs Erscheinungsweisen dieser Sünde, oder besser gesagt, von den sechs Stufen, die zu dieser Sünde hinführen. Erwähnt werden

1) *Thom.* 2. 2. qu. 14. art. 1.

2) Matth. 12, 31.

3) *Thom.* 2. 2. qu. 13. art. 1. Nomen blasphemiae importare videtur quandam derogationem alicujus excellentis bonitatis et praecipue divinae. Deus autem est ipsa essentia verae bonitatis. Unde quidquid Deo convenit, pertinet ad bonitatem ipsius; et quidquid ad ipsum non pertinet, longe est a ratione perfectae bonitatis, quae est ejus essentia. Quicunque ergo vel negat de Deo, quod ei convenit, vel asserit de eo, quod ei non convenit, derogat divinae bonitati.

sie schon bei Augustinus, obgleich noch an verschiedenen Orten zerstreut; zusammengestellt wurden sie zuerst von Petrus Lombardus. Sie werden gewöhnlich in folgender Ordnung aufgeführt:

1. vermessentlich auf Gottes Barmherzigkeit vertrauen (praesumtio); 2. an Gottes Gnade verzweifeln (desperatio); 3. der erkannten Wahrheit widerstreben (impugnatio veritatis agnitae); 4. den Mitmenschen um der göttlichen Gnade willen beneiden (invidia fraternae gratiae); 5. gegen heilsame Ermahnungen ein verstocktes Herz haben (obstinatio); 6. Unbußfertigkeit (impoenitentia).

Diese sechs Sünden sind, wie eben bemerkt, anzusehen als verschiedene Stufen auf dem Wege zur Sünde gegen den heiligen Geist im engsten Sinne; die Sünde gegen den heiligen Geist im engsten Sinne aber führt den Menschen unrettbar dem ewigen Verderben zu, weil bei der Unbußfertigkeit bis an's Ende die Sünde nicht verziehen werden und ohne Verzeihung der Sünde die ewige Seligkeit nicht erlangt werden kann [1]. Uebrigens sind jene sechs Sünden gegen den heiligen Geist keineswegs zufällig oder rein willkürlich zusammengestellt; vielmehr zeigt sich bei näherer Betrachtung ein innerer Zusammenhang unter ihnen, wie ihn schon Bonaventura aufgezeigt hat. Sie alle, sagt er, kämpfen gegen das einzige Heilmittel, gegen die Gnade der Bekehrung, doch in verschiedener Weise und Beziehung. Sie kämpfen nämlich gegen die Gnade der Bekehrung entweder an und für sich, oder in Absicht auf Gott, der ihre Quelle und ihr Spender ist, oder endlich in Absicht auf die Kirche, in welcher sie empfangen wird. Unter jedem dieser drei Gesichtspunkte betrachtet erscheint die Sünde gegen den heiligen Geist in doppelter Gestalt. Unter dem ersten Gesichtspunkte nämlich erscheint sie als Verstocktheit und Unbußfertigkeit, denn die Gnade der Bekehrung will ein Zwiefaches bewirken; sie will bewirken, daß wir von den begangenen Sünden abstehen, und daß wir vor künftigen Sünden bewahrt werden, gegen das erstere aber ist gerichtet die Verstocktheit, gegen das letztere die Unbußfertigkeit.

1) Vergl. *Thom.* 2. 2. qu. 14. art. 3. Peccatum in spiritum sanctum dicitur irremissibile secundum suam naturam, in quantum excludit ea, per quae fit remissio peccatorum. Per hoc tamen non praecluditur via remittendi et sanandi omnipotentiae et misericordiae Dei per quam aliquando tales quasi miraculose spiritualiter sanantur. Ferner *Bonaventura,* breviloq. P. III. cap. XI.: Quia vero directe impugnat (peccatum in spir.) gratiam spiritus sancti, per quam fit remissio peccati, ideo dicitur irremissibile, non quia nullo modo possit remitti, sed quia, quantum est de se, directe est impugnativum medicamenti et remedii, per quod fieri habet remissio peccati.

Unter dem zweiten Gesichtspunkte betrachtet erscheint die Sünde gegen den heiligen Geist als Vermessenheit und Verzweiflung. Denn alle Wege Gottes sind (in Absicht auf die Rechtfertigung des Sünders), wie der Psalmist sagt, Barmherzigkeit und Wahrheit. Der Barmherzigkeit Gottes aber steht entgegen die Verzweiflung; der Wahrheit Gottes (in Androhung der Strafe) d. h. der Gerechtigkeit Gottes steht entgegen die Vermessenheit.

Unter dem dritten Gesichtspunkte endlich betrachtet erscheint sie als Widerstreben gegen die erkannte Wahrheit und als Beneidung der dem Mitmenschen ertheilten Gnade. Die kirchliche Einheit besteht nämlich in dem Glauben und in der Liebe, oder in der Wahrheit und Gnade; sie wird daher auf der einen Seite verletzt durch den Gegenkampf gegen die erkannte Wahrheit, und auf der anderen Seite durch den Gegenkampf gegen die Gnade, welche der heilige Geist den Einzelnen austheilt, oder durch den Neid über das Wachsthum des göttlichen Reiches auf Erden[1].

Die letzte Ursache der Sünde gegen den heiligen Geist ist die Gottverlassenheit. Niemand gelangt in den Stand der Unbußfertigkeit, er werde denn von Gott verlassen. Auf der anderen Seite wird aber auch Niemand von Gott verlassen, wenn er nicht selbst Gott zuvor verlassen hat.

1) Breviloq. P. III. cap. XI.

Die besondere Moral.

§. 114.

Gliederung.

Die besondere Moral hat die Aufgabe, die Gesetze, nach denen das christliche Leben eingerichtet werden soll, aus ihren Erkenntnißquellen einzeln herzuleiten und wissenschaftlich darzustellen. Die Summe der christlichen Lebensgesetze fanden wir aber ausgedrückt in dem Satze: „Wiedergeboren aus dem Wasser und dem heiligen Geiste bewähre dich als ächten Nachfolger Jesu Christi durch einen in Liebe thätigen Glauben, um Gott zu verherrlichen und dich der ewigen Seligkeit würdig zu machen [1])."

Die besondere Moral wird sich demnach zuerst zu verbreiten haben über die Lehre von der Wiedergeburt; denn die Wiedergeburt ist die erste Forderung, die das Christenthum an uns stellt. Auf die weitere Frage aber, wie das Leben eines Wiedergeborenen sich als solches darzustellen und zu vollenden habe, ist die Antwort enthalten in den Worten: Bewähre dich als ächten Nachfolger Jesu Christi durch einen in Liebe thätigen Glauben. Zergliedern wir diesen Satz, so finden wir darin ein Zwiefaches ausgesprochen; wir finden darin einerseits ausgesprochen, wie der Christ gesinnt sein, und anderntheils, daß er seine Gesinnungen bethätigen solle. Der Christ soll beseelt sein von den Gesinnungen des Glaubens und der Liebe, und diese Gesinnungen soll er durch entsprechende Handlungen bethätigen. Die besondere Moral wird sich demzufolge in zwei größere Abtheilungen zerlegen lassen:

I. in die Lehre von der christlichen Gesinnung;

II. in die Lehre von der Bethätigung der christlichen Gesinnung.

Der in die vorstehende Formel aufgenommene Zusatz: „um Gott zu verherrlichen und dich der ewigen Seligkeit würdig zu

---

1) Vergl. §. 26.

machen," kann nicht etwa noch in einer besonderen Abtheilung zur Behandlung kommen; denn er bezeichnet nicht etwas der christlichen Gesinnung und Handlung Coordinirtes, sondern vielmehr die nothwendige Form der christlichen Gesinnung und Handlung selbst und ist einer weiteren Zergliederung nicht fähig.

Den eben genannten beiden Abtheilungen hat, wie wir so eben gesehen, als Einleitung vorauszugehen die Lehre von der Begründung des christlichen Lebens oder die Lehre von der Wiedergeburt.

Die Lehre von der Wiedergeburt.

§. 115.

Nothwendigkeit und Wesen der Wiedergeburt.

1. Der Mensch ist von Natur aus zur Erreichung seines Zieles, der übernatürlichen Vereinigung mit Gott, nicht befähigt; weil er von Natur aus mit der Sünde behaftet ist. Er ist, wie der Heiland sagt, aus dem Fleische geboren, und Alles, was aus dem Fleische geboren ist, ist Fleisch; d. h. er empfängt sein Dasein aus der Begierlichkeit, aus der Empörung des Fleisches gegen den Geist, und er wird daher selbst als Empörer gegen Gott geboren; durch dieselben Kanäle empfängt er zugleich das Leben des Körpers und den Tod der Seele; und Derjenige, der ihn leiblicher Weise erzeugt, tödtet ihn zugleich geistiger Weise.

Um daher in Gott und für Gott leben zu können, muß er wiedergeboren werden, nach der ausdrücklichen Lehre des Heilandes: „Wer nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, kann nicht eingehen in's Reich Gottes."

2. Die hier geforderte Wiedergeburt ist aber keineswegs eine bloße Ueberkleidung der alten Natur oder eine bloße Verringerung ihres Verderbnisses, sondern sie ist eine völlige Umwandlung der alten Natur, indem die heilige Schrift die Wirkungen der Wiedergeburt in negativer Beziehung als den Tod und das Grab des alten Menschen, und in positiver Beziehung als das Aufleben eines neuen Menschen bezeichnet. „Wir sind mit Christus, sagt der Apostel, durch die Taufe zum Tode begraben, damit, gleichwie Christus auferstanden ist von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, also auch wir in einem neuen Leben wandeln.... Denn dies wissen wir, daß unser alter Mensch ist mitgekreuzigt worden, auf daß der Leib der Sünde zerstört werde [1])." An einer anderen Stelle sagt dieser Apostel in demselben Sinne: „Mir ist die Welt gekreuzigt und ich

---

1) Röm. 6, 4 ff.

der Welt [1])." Mit den Worten Welt bezeichnet er hier offenbar die sündige Welt; oder w. d. i. das alte sündige Selbst, und um auszudrücken, wie der Wiedergeborene mit dieser sündigen Welt, mit diesem seinem alten sündigen Selbst gänzlich gebrochen habe, begnügt er sich nicht etwa damit, zu sagen: die Welt sei für ihn todt; sondern er setzt noch hinzu: er sei für die Welt todt. Denn wenn auch die Todten von den Lebendigen losgerissen sind, so finden doch zwischen beiden noch mancherlei Beziehungen statt; die Lebenden erinnern sich der Todten noch, und lassen wenigstens ihren Leibern noch die Ehre der Bestattung zu Theil werden. Aber zwischen dem Wiedergeborenen und der sündigen Welt, will der Apostel sagen, gibt es gar keine Beziehungen mehr; beide verhalten sich zu einander, nicht wie die Lebenden zu den Todten, sondern sie sind beide für einander todt; so vollständig wird der alte Mensch durch die Wiedergeburt vernichtet [2]).

Wird aber durch die Wiedergeburt im Menschen einerseits die Sünde vernichtet, so wird ihm auch auf der anderen Seite ein neues Leben, das Leben der Gerechtigkeit, eingeschaffen; er wird, wie die heilige Synode von Trient sagt, aus dem Stande, in welchem er als Sohn des ersten Adam geboren worden, herausgehoben und durch den zweiten Adam in den Stand der Gnade und der Kindschaft Gottes versetzt [3]).

Und da dasjenige, was durch die Wiedergeburt im Menschen vernichtet wird, ursprünglich in ihm nicht vorhanden, dasjenige aber, was ihm dadurch verliehen wird, ursprünglich in ihm schon vorhanden war, so wird er durch die Wiedergeburt eigentlich nur auf seinen ursprünglichen Stand zurückgeführt; weßhalb denn auch die Wiedergeburt selbst in der heiligen Schrift als Erneuerung vorgestellt wird [4]). Wer sich nämlich erneuern soll, muß in demjenigen, worin er sich erneuern soll, schon einmal neu gewesen sein.

§. 116.

Art und Weise ihrer Verwirklichung.

Die Wiedergeburt oder die Versetzung des Menschen aus dem Stande der Feindschaft Gottes in den Stand der Gnade und Kindschaft Gottes wird lediglich verwirklicht durch den heiligen Geist,

1) Galat. 6, 14.
2) Vergl. *Chrysost.* lib. II. de Compunct. n. 2.
3) Sess. V. cap. IV.
4) Ephes. 4, 23—24.

der uns eben dadurch rechtfertigt, daß er uns die heiligmachende Gnade einflößt. Was aber die Vorbereitung auf diesen Act der Rechtfertigung betrifft, so fragt es sich, ob der Mensch des Vernunftgebrauches noch unfähig und mit der bloßen Sünde der Natur, der bloßen Erbsünde, oder ob er des Vernunftgebrauches bereits fähig und auch mit persönlichen Süuden behaftet ist. Im ersten Falle bedarf es seinerseits keiner Vorbereitung auf den Empfang der heiligmachenden Gnade, sondern wie er ohne persönliches Zuthun in die Verbindung mit dem ersten Adam und dadurch in den Zusammenhang der Sünde hineingezogen worden ist, so wird er auch ohne sein persönliches Zuthun durch die Verbindung mit dem zweiten Adam, die sich in der heiligen Taufe vollziehet, aus dem Zusammenhang der Sünde heraus-, und in den Stand der Gnade hineinversetzt. Im zweiten Falle aber bedarf es allerdings der persönlichen Mitwirkung des Menschen, um sich der Gnade der Rechtfertigung empfänglich zu machen. Diese Vorbereitung auf den Empfang der heiligmachenden Gnade vollzieht sich aber in einer Reihe verschiedener, obgleich innig miteinander verbundener Acte, wobei die göttliche Gnade wirkend, der Mensch aber frei mitwirkend ist.

1. Der Anfang dazu geht aus von der zuvorkommenden göttlichen Gnade, welche theils als innere, theils als äußere begriffen werden kann. Diese besteht in der äußeren Verkündigung des Heiles und in der Aufforderung, dieses Heil zu ergreifen; jene besteht in einer inneren geheimnißvollen Wirkung des heiligen Geistes, wodurch der Mensch angeregt wird, das ihm äußerlich verkündigte Wort zu hören und es zu Herzen zu nehmen. Geht nun der Mensch auf diese Anregung der göttlichen Gnade ein und wirkt er mit derselben mit, so erhebt er sich zum Glauben an die Wahrheit alles dessen, was Gott geoffenbart und verheißen hat, und dieser Glaube ist nach dem Ausdrucke der heiligen Synode von Trient der Anfang und die Wurzel aller Rechtfertigung.

2. Durch den Glauben aber wird der Mensch nicht nur über Gott, sondern auch über sich selbst näher aufgeklärt; er vergleicht im Lichte dieses Glaubens seinen eigenen sittlichen Zustand mit den Anforderungen des göttlichen Gesetzes, seine Ungerechtigkeit mit der Strenge der göttlichen Gerechtigkeit, das, was er ist, mit dem, was er sein soll. Die Sünde tritt ihm in ihrer Abscheulichkeit und Verwerflichkeit entgegen, sein Elend geht ihm zu Herzen und die Furcht vor dem göttlichen Strafgerichte ergreift ihn.

3. Diese Furcht vor der göttlichen Strafgerechtigkeit würde ihn in Verzweiflung stürzen, wenn ihn nicht der Glaube zugleich ge-

wiß machte von der überschwenglichen göttlichen Liebe und Barmherzigkeit, die jedem, auch dem größten Sünder, um Jesu Christi willen Verzeihung anbietet. In dieser Gewißheit erhebt er sich von der Furcht zur Hoffnung und zum Vertrauen, daß Gott auch ihm um Christi willen gnädig sein werde.

4. Mit diesem Vertrauen auf Gott, den allliebenden und allbarmherzigen Vater, ist aber auch zugleich ein Anfang der Liebe gesetzt; indem jenes Vertrauen ohne diese anfängliche Liebe gar nicht zu Stande kommen kann. Diese im Herzen des Sünders aufkeimende Liebe Gottes, die jedoch verschiedene Grade haben kann, äußert ihre Wirksamkeit in einer doppelten Richtung, sowohl vorwärts, als rückwärts. Rückwärts wirkend läßt sie ihn nämlich alle seine Sünden als Beleidigungen des allliebenden Vaters erkennen und erregt so in ihm Haß und Abscheu vor der Sünde, folglich die Reue. Vorwärts wirkend erzeugt sie in ihm den aufrichtigen und festen Vorsatz, künftighin der Sünde zu entsagen und Gottes Gebote treu zu erfüllen: womit seine eigentliche Bekehrung, d. i. die Abwendung seines Willens von der Creatur und die Hinwendung desselben zu Gott, als seinem letzten Ziele, wirklich zu Stande gebracht ist.

5. An diesen Vorsatz schließt sich endlich von selbst an das wirksame Verlangen, durch das von Jesus Christus angeordnete Mittel mit Gott wieder vereinigt zu werden, also die heilige Taufe zu empfangen, durch deren Empfang er denn wirklich entsündigt und ein lebendiges Glied am Leibe Christi, ein Kind und Freund Gottes und der Hoffnung nach ein Erbe des ewigen Lebens wird.

6. Alle diese einzelnen Punkte werden bestätigt durch die ausdrückliche Lehre der Kirche, welche auf der heiligen Synode von Trient den ganzen Proceß der Vorbereitung auf die Rechtfertigung mit folgenden Worten beschreibt: „Empfänglich gemacht für die Rechtfertigung werden die Menschen, indem sie, angeregt und unterstützt von der göttlichen Gnade, den Glauben aus dem Gehör empfangend, sich zu Gott hinbewegen, indem sie glauben, daß das wahr sei, was von Gott geoffenbart und verheißen worden, und insbesondere dieses, daß der Ungerechte von Gott gerechtfertigt werde durch seine Gnade, durch die Erlösung, die da ist in Christo Jesu, und indem sie ihre Sündhaftigkeit erkennend von der Furcht vor der göttlichen Gerechtigkeit, wovon sie heilsam erschüttert werden, zur Betrachtung der Barmherzigkeit Gottes sich hinwendend, zur Hoffnung aufgerichtet werden im Vertrauen, daß Gott ihnen um Christi willen gnädig sein werde, und ihn als die Quelle aller Gerechtigkeit zu lieben anfangen und deßhalb mit Haß und Abscheu sich

gegen die Sünde hinwenden, d. h. mit jener Buße, die vor der Taufe nothwendig geübt werden muß, und endlich den Vorsatz fassen, die Taufe zu empfangen, ein neues Leben anzufangen und die göttlichen Gebote zu erfüllen [1]."

§. 117.

Stand der Wiedergeborenen, Möglichkeit des Rückfalles.

1. Wie eben gezeigt worden, ist der Wiedergeborene wahrhaft innerlich geheiligt. Es ist in ihm nichts Sündhaftes mehr, nichts, was von Gott gehaßt wird. Denn „nichts Verdammliches," sagt die Synode von Trient, „ist in denjenigen, welche wahrhaft mit Christus in der Taufe begraben wurden, welche nicht mehr wandeln nach dem Fleische, sondern den alten Menschen aus- und den neuen nach Gott geschaffenen Menschen angezogen haben, und schuldlos und unbefleckt, rein und gottgefällig geworden sind, Erben Gottes und Miterben Jesu Christi, so daß dieselben gar nichts an dem Eingange in's Himmelreich hindert [2]." Wenn aber auch wahrhaft geheiligt, ist darum der Wiedergeborene doch nicht sogleich auch vollkommen geheiligt; die Heiligung kann wahrhaft sein, ohne vollkommen zu sein. Beides ist von einander wohl zu unterscheiden. Wäre die Heiligung des Wiedergeborenen nicht wahrhaft, und bestände die Wiedergeburt etwa nur in einer Ueberdeckung der Sünde, in einer bloß imputirten Gerechtigkeit; so könnte, da kein lebenskräftiger Keim, kein wirkliches neues Lebensprincip vorhanden, auch nicht die Rede sein von einer Entwickelung des neuen sittlichen Lebens; wäre aber umgekehrt die Heiligung des Wiedergeborenen schon in allweg vollkommen, so bedürfte es einer solchen Entwickelung nicht. Und doch muß beides angenommen werden: das sittliche Leben des Wiedergeborenen ist einer weiteren Entwickelung und Ausbildung ebenso fähig, als bedürftig. Denn wer gerecht ist, sagt die heilige Schrift, soll noch gerechter, und wer heilig ist, soll noch heiliger werden; und Tag für Tag sollen wir wachsen in der Erkenntniß und Gottseligkeit, bis wir, nach dem Ausdrucke des Apostels, zusammentreffen im vollen Mannesalter Christi.

2. Obgleich aber der Wiedergeborene wirklich innerlich geheiligt ist und sich in ihm nichts Verdammliches mehr findet, so ist doch in ihm noch die Begierlichkeit zurückgeblieben, auf daß er an ihr einen steten Anlaß zum Kampfe und zur Erringung einer desto herrlicheren Krone besitze [3]. Wohl hätte, bemerkt der heil. Augustinus, Gott

1) Conc. Trid. Sess. VI. de justific. cap. VI.

2) Conc. Trid. Sess. V. decret. de pecc. orig.

3) Conc. Trid. Sess. V. de peccat. orig. 5.

die Seinigen dieser Nothwendigkeit zu kämpfen auch entheben und sie von allen ihnen nach der Wiedergeburt noch anklebenden Schwächen gänzlich befreien können; aber mit Weisheit hat er es so geordnet, daß die Tugend des Christen sich, wie der Apostel sagt, gerade in der Schwäche vollenden sollte[1]). Denn die Erde, bemerkt der heilige Kirchenlehrer, ist ein Ort voll anmaßlicher Erhebung und diese stete Kampfesübung ist uns nothwendig, um uns stets in der Demuth zu erhalten. Unter allen Versuchungen, die uns auf Erden umgeben, ist die dringendste und die gefährlichste die Versuchung zur Hoffart, und deshalb hat uns Gott, indem er uns die Kraft verlieh, uns zugleich auch die Schwäche gelassen. Hätten wir nichts als die Schwäche, so würden wir stets zu Boden gedrückt sein, hätten wir aber nichts als die Kraft, so würden wir stets geneigt sein, uns vermessen zu erheben. Deshalb hat Gott gleichsam Beides mit einander gemischt; damit wir in der Schwäche nicht zu Boden sänken, hat er uns durch die Gnade der Wiedergeburt mit der nöthigen Kraft ausgerüstet, damit wir aber auch anderseits an diesem Orte der Versuchung und der Anmaßung uns nicht in Stolz erheben möchten, wollte er, daß unsere Tugend sich in der Schwäche vollendete[2]). Der Zustand der Wiedererhebung des Menschen erscheint somit als das gerade Gegenbild des Zustandes seines Falles. Wie auch mitten durch das Verderbniß seiner Natur im Zustande ihres Falles noch die Zeichen ihrer ursprünglichen Größe und Schönheit durchschimmerten und das Ebenbild Gottes in ihr nicht bis auf die kleinsten Züge ausgelöscht war[3]); so sollten ihr auch nach ihrer Wiedererhebung noch die Spuren ihrer früheren Hinfälligkeit und Schwäche eingedrückt bleiben; jenes, auf daß der Mensch erkännte, von welcher Höhe er herabgestürzt sei und welche Schönheit er eingebüßt habe, dieses, auf daß er erkännte, von welchem Falle er erhoben worden sei. Die in seinem Falle zurückgebliebenen Spuren ehemaliger Größe sollten ihm noch einen Schein von Hoffnung übrig lassen, die im Stande seiner Wiedererhebung zurückgebliebenen Spuren seiner Gebrechlichkeit sollten in ihm jede Art von anmaßlicher Erhebung wie im Keime ersticken.

Doch kann dieser Kampf mit der Begierlichkeit, wie er ihn zum

---

1) 2 Kor. 12, 9.: Virtus in infirmitate perficitur.

2) Lib. IV. contr. Julian. cap. 11. n. 11.: Virtus, qua hic, ubi superbiri potest, non superbiatur, in infirmitate perficitur.

3) Vergl. *August.* libr. de spirit. et litter. n. 48.: Non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint.

Siege und zu desto größerer Verherrlichung führen kann, auch mit seiner Niederlage enden; der Wiedergeborene kann die mit Gott angeknüpfte Gemeinschaft wieder abbrechen und sich auf's Neue hingeben an die Thorheit und Eitelkeit der Welt. Tritt dieser unglückliche Fall wirklich ein, so bedarf es zur Vermeidung ewigen Verderbens einer abermaligen Bekehrung und einer neuen Aussöhnung im Sacramente der Buße.

Der besonderen Moral

erste Abtheilung,

oder

die Lehre von der christlichen Gesinnung.

---

§. 118.

Gliederung.

Der aufgestellten Formel zufolge stellt sich das Leben des Wiedergeborenen der inneren Gesinnung nach dar als ein Leben im Glauben und in der Liebe. Die mittlere Stelle zwischen diesen beiden Tugendgesinnungen nimmt aber, wie Suarez sagt[1]), die Hoffnung ein, welche den Uebergang bildet von der einen zur anderen. Die nothwendige Bedingung sowohl als Beschirmerin dieser drei sogenannten theologischen Tugenden aber ist die Demuth, und ihre unzertrennlichen Gefährtinnen sind die sogenannten moralischen Tugenden, insbesondere die vier Cardinaltugenden, auf welche sich sämmtliche moralische Tugenden zurückführen lassen: so daß, wer die drei theologischen Tugenden besitzt, mit ihnen auch alle anderen besitzt. Demnach wird sich die erste Abtheilung der besonderen Moral zunächst verbreiten über die drei theologischen Tugenden, die zuerst im Allgemeinen, und dann jede einzeln für sich in Betracht zu ziehen sind. Hieran wird sich anschließen die Lehre von den Tugenden, welche die drei theologischen Tugenden bedingen oder durch sie bedingt werden, insbesondere die Lehre von der Demuth, welche wie die nothwendige Bedingung, so die Beschirmerin der drei theologischen Tugenden ist, und dann die Lehre von den übrigen Moral-, insbesondere den vier Cardinaltugenden, in denen alle sogenannten Moraltugenden enthalten sind.

---

1) De triplici virtute theologica tract. II.

Den Schluß der ganzen Abtheilung wird der Nachweis bilden, daß die mit diesen Tugenden geschmückte Seele das wahre Leben, das Leben in Gott, lebt, daß sie wirklich eine gottverherrlichende und der ewigen Seligkeit würdige ist.

Erster Abschnitt.

Von den drei theologischen Tugenden im Allgemeinen.

---

§. 119.

Erklärung des Namens dieser Tugenden.

Diese Tugenden werden theologische Tugenden genannt, weil Gott ihr unmittelbares materielles, wie formelles Object und ihr alleiniger und unmittelbarer Urheber ist.

1. Gott ist ihr unmittelbares materielles Object, d. h. er ist der Gegenstand, auf den sie sich unmittelbar beziehen. Auf Gott ist unmittelbar gerichtet der Glaube; denn der Glaube umfaßt Gott, insofern er die Wahrheit und die Quelle aller Wahrheit ist; auf Gott ist unmittelbar gerichtet die Hoffnung, denn die Hoffnung umfaßt Gott, insofern er unser höchstes Gut und die Quelle aller Güter ist; auf Gott ist unmittelbar gerichtet die Liebe, denn die Liebe umfaßt Gott, insofern er das höchste Gut an und für sich und das Urbild aller Schönheit und Liebenswürdigkeit ist. Die sogenannten moralischen Tugenden: Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigkeit u. dgl. beziehen sich zwar ebenfalls auf Gott, jedoch nicht wie auf ihren nächsten und unmittelbaren Gegenstand, sondern nur mittelbar.

2. Gott ist das unmittelbare formelle Object dieser Tugenden, d. h. er ist ihr unmittelbares Motiv[1]). Gott ist das unmittelbare Motiv meines Glaubens oder ich glaube an Gott und seine Wahrheiten wegen Gott, weil nämlich Gott, die ewige Wahrheit und Wahrhaftigkeit, die zu glaubenden Wahrheiten mir geoffenbart hat; Gott ist das unmittelbare Motiv meiner Hoffnung, oder ich hoffe auf Gott und seine Seligkeit wegen Gott, weil nämlich Gott

---

1) So nämlich unterscheiden die Scholastiker das Material-, und Formal-Object der Tugend; das objectum materiale einer Tugend ist der Gegenstand, auf den sie sich bezieht; das objectum formale derselben ist der Grund, um deßwillen sie sich auf jenen Gegenstand bezieht.

wirklich mein höchstes Gut ist und weil er, der ewig Treue, mir das höchste Gut und alle dazu nothwendigen oder dienlichen Güter verheißen hat; Gott ist das unmittelbare Motiv meiner Liebe oder ich liebe Gott wegen Gott, weil nämlich Gott das höchste Gut an sich, weil er die Liebenswürdigkeit selbst ist.

3. Endlich ist Gott der alleinige und unmittelbare Urheber dieser Tugenden; er bringt sie als allein und unmittelbar wirkende Ursache in der Seele hervor, oder in einer zwar bildlichen, aber von der heiligen Schrift und der Kirche geheiligten Ausdrucksweise zu reden, er gießt sie durch den heiligen Geist der Seele ein, weshalb sie auch genannt werden eingegossene Tugenden (virtutes infusae) im Gegensatze zu den rein sittlichen, die man erworbene (virtutes acquisitae) nennt. Während wir nämlich die Befähigung zu diesen rein sittlichen Tugenden, die sich zunächst auf das natürlich sittliche Gebiet erstrecken und uns zu unserem natürlichen Ziele hinleiten, in unserer eigenen sittlichen Natur tragen: sind wir zu jenen theologischen, zu unserem übernatürlichen Ziele uns hinleitenden Tugenden von Natur aus nicht befähigt; denn zwischen Natur und Uebernatur besteht eine Kluft, die durch keine auch noch so große Steigerung natürlicher Kraftäußerung sich jemals ausfüllen läßt. Vielmehr muß Gott sich zu uns herablassen, wenn wir uns zu ihm erheben, er muß uns mit göttlichen Keimen befruchten, wenn wir Gottgefälliges wirken sollen, er muß das Princip eines höheren Lebens schöpferisch in uns hineinlegen, wenn wir hier auf Erden ein höheres himmlisches Leben zu führen wirklich im Stande sein sollen. Und eben dieses bezeichnet der Ausdruck: eingießen [1]), ein Ausdruck, der, wie eben bemerkt ward, der heiligen Schrift selbst entlehnt [2]) und von der heiligen Synode von Trient ebenfalls angewendet worden ist [3]).

---

1) Genau so erklärt ihn *Thomas* 1. 2. qu. 62. art. 1. Nachdem er zwischen einer natürlichen und einer übernatürlichen Seligkeit unterschieden hat, äußert er sich in Beziehung auf letztere folgendermaßen: Et quia hujusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficient ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam: unde oportet, quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem, non tamen absque adjutorio divino et hujusmodi principia virtutes dicuntur theologicae.

2) Röm. 8, 1.

3) Sess. VI. de justific. cap. 7.

§. 120.

Anknüpfungspunkte der theologischen Tugenden in der menschlichen Seele.

1. Wenn wir aber von Natur aus zu Uebung der theologischen Tugenden nicht befähigt sind; so folgt daraus nicht, daß wir dafür in unserer Seele auch keine Anknüpfungspunkte besitzen; sondern so wenig diese höchsten sittlichen Zustände nach pelagianischer Auffassungsweise bloße Entwickelungen und Steigerungen der natürlichen Vermögen unserer Seele sind, so wenig sind sie nach einseitiger und craß supernaturalistischer Denkweise dem Menschen fremd oder ihm gleichsam nur äußerlich und mechanisch aufgedrungen. Ihre natürlichen Anknüpfungspunkte haben sie nämlich in der Ebenbildlichkeit der menschlichen Seele mit Gott; der Glaube in ihrem Erkenntniß-, die Hoffnung und Liebe in ihrem höheren Begehrungs- und Willensvermögen.

Hieraus erklärt sich, wie Tertullian von einer anima naturaliter christiana reden kann, und daß selbst der gefallene Mensch sich immer noch zum Göttlichen hingezogen fühlt, wie der heil. Franz von Sales in seinem Theotimus so einfach als schön entwickelt hat.

Sobald der Mensch, sagt er, mit einiger Aufmerksamkeit an die Gottheit denkt, so empfindet er eine freudige Bewegung des Herzens und niemals empfindet unser Geist so große Freude als beim Gedanken an die Gottheit, deren geringste Kenntniß, wie der Fürst der Philosophen sich ausdrückt, mehr werth ist, als alles Uebrige.... Diese Freude, welche das menschliche Herz von Natur aus an Gott hat, kommt offenbar von der Verwandtschaft her, welche zwischen Gott und unserer Seele besteht; eine große, aber geheimnißvolle Verwandtschaft; eine Verwandtschaft, welche Jedermann kennt, aber wenige verstehen; eine Verwandtschaft, die man nicht läugnen, aber auch nicht leicht durchdringen kann.... Obgleich unsere Natur gegenwärtig nicht mehr mit der ursprünglichen Gesundheit und Gerechtigkeit begabt ist, welche der erste Mensch bei seiner Schöpfung hatte; obgleich wir im Gegentheile durch die Sünde sehr verderbt sind; so ist uns doch eine heilige Anlage, Gott über Alles zu lieben, geblieben; auch das natürliche Licht, wodurch wir erkennen, daß seine höchste Güte über Alles liebenswürdig ist; und es ist unmöglich, daß nicht ein Mensch, der aufmerksam an Gott denkt, durch eine bloße natürliche Belehrung dazu angeregt, eine gewisse Bewegung der Liebe empfinde, welche aus jener schlummernden Anlage unserer Natur im Grunde des Herzens aufsteigt.

Diese Wahrheit wird dann vom heiligen Lehrer in angemessenen Bildern und Gleichnissen sehr anschaulich weiter ausgeführt [1]).

Auf der anderen Seite vergißt aber dieser liebenswürdige Schriftsteller auch nicht, die Unzulänglichkeit dieser natürlichen Anlage zur Liebe Gottes darzuthun.

Unserer armseligen Natur, sagt er, welche durch die Sünde verwundet ist, ergeht es, wie den Palmbäumen, die wir aus südlicheren Ländern in die unsrigen verpflanzen; sie bringen, wie man nicht läugnen kann, gewisse unvollkommene Erzeugnisse hervor, gleichsam Versuche zu den ihnen eigenthümlichen Früchten; aber vollkommene, reife, gewürzreiche Datteln können sie nur in wärmeren Gegenden erzeugen. So bringt wohl auch unser Herz durch seine Natur gewisse Versuche der Liebe zu Gott hervor; aber ihn über Alles zu lieben, welches erst die wahre Reife der Liebe wäre, gelingt nur denjenigen Seelen, die von der himmlischen Gnade beseelt und unterstützt, die im Stande der heiligen Liebe sind, und die geringe unvollkommene Liebe, zu welcher die Natur in sich die Versuche fühlt, ist nur ein gewisses Wollen ohne zu wollen; ein Wollen, das wohl wollte, aber doch nicht will; ein unfruchtbares Wollen, welches keine wahren Wirkungen hervorbringt, ein gelähmtes Wollen, das den heilsamen Teich sieht, aber die Kraft nicht hat, sich

---

1) Bei den Repphühnern, sagt er, ereignet es sich oft, daß die einen den andern die Eier wegstehlen, um sie auszubrüten, geschehe es, aus Begierde Mütter zu werden, oder aus Unkenntniß ihrer eigenen Eier. Aber welche seltsame, doch sichere Wahrnehmung wurde nicht schon gemacht. Das junge Repphuhn, welches unter den Flügeln einer fremden Henne heranreifte, verläßt oft auf den ersten Ruf, den es von seiner wahren Mutter hört, die das Ei gelegt hatte, aus dem es hervorgekommen, die räuberische Henne, begibt sich zu seiner ersten Mutter zurück und bleibt bei ihr und zwar in Folge jenes innern Verwandtschafts-Verhältnisses, in dem es zu seinem ersten Ursprunge steht: ein Verhältniß, das sich bis dahin nicht aussprach und verborgen, sich selbst verhüllt, gleichsam schlafend blieb, bis es seinem Gegenstande begegnete, wo es dann mit einemmale erwachte, sich seiner selbst gleichsam bewußt ward, losbrach und die Sehnsucht des jungen Repphuhns zu seiner ersten Verbindung zurücktrieb. Ebenso, mein Theotimus, verhält es sich mit dem menschlichen Herzen. Obgleich es unter der körperlichen, niederen und vergänglichen Welt und, so zu sagen, unter den Flügeln der Natur gepflegt, genährt und erzogen wurde, so erwacht doch beim ersten Blicke, den es auf Gott wirft, bei der ersten Kenntniß, die es von ihm erlangt, die ursprüngliche Anlage, Gott zu lieben, welche wie erstickt und wie nicht vorhanden war, in einem Augenblicke, und thut sich unversehens, wie ein unter der Asche schlafender Funke kund.

hineinzuwerfen, eine unzeitige Geburt des guten Willens, welche nicht das Leben einer edlen Kraft besitzt, um Gott wirklich allen Dingen vorzuziehen; von ihm spricht der Apostel in der Person des Sünders, wenn er sagt: Das Wollen ist in mir, aber das Gute kann ich nicht vollbringen.

Gleichwohl, fährt er fort, ist der natürliche Keim, Gott über alle Dinge zu lieben, nicht umsonst in unseren Herzen. Denn, was Gott betrifft, bedient er sich desselben wie eines Bandes, um uns sanfter zu ergreifen und an sich zu ziehen.... in Beziehung auf uns aber ist sie ein Zeichen und ein Andenken an unsern ersten Ursprung und unsern Schöpfer, zu dessen Liebe sie uns durch die geheime Mahnung antreibt, daß wir seiner göttlichen Güte angehören [1].

2. Aus eben Gesagtem begreift sich, daß, ob uns gleich diese Tugenden unmittelbar durch den heiligen Geist eingegossen werden, wir uns doch weder vor noch nach ihrem Empfange gegen sie rein passiv zu verhalten haben. Vielmehr haben wir uns, unterstützt von der göttlichen Gnade, vor ihrem Empfange auf diesen Empfang vorzubereiten durch Acte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, und nach ihrem Empfange haben wir die darin enthaltenen Tugendkeime zu entwickeln, oder sie, um uns dieses Ausdruckes zu bedienen, zu actualisiren.

§. 121.

Die Dreizahl der theologischen Tugenden.

Drei theologische Tugenden gibt es, nicht mehr und nicht weniger: „Jetzt aber" (nämlich auf unserer irdischen Pilgerfahrt), sagt der Apostel, „bleiben diese drei: Glaube, Hoffnung und Liebe [2]." Diese Dreiheit der theologischen Tugenden hat einen doppelten Grund; erstlich wird durch diese drei Tugenden Gott von uns ganz erreicht, so sehr dieses überhaupt hienieden möglich ist, und dann wird der Mensch dadurch in allen seinen höheren geistigen Vermögen mit Gott verbunden,

Gott wird dadurch von uns ganz erreicht; denn Gott kann betrachtet werden entweder als das höchste Gut an sich, und so wird er erreicht durch die Liebe, oder als das höchste Gut für uns, und so wird er erreicht durch die Hoffnung; um aber in der einen wie in der andern Beziehung von uns erreicht werden zu können, muß er zuvor erkannt sein, und dieses geschieht durch den Glauben.

Zweitens wird auch durch diese drei Tugenden der Mensch in allen

---

1) l. 1. c. 15 sqq.

2) 1 Kor. 13, 13.

seinen höheren geistigen Vermögen mit Gott verbunden; in seinem Erkenntnißvermögen wird er mit Gott verbunden durch den Glauben; in seinem Begehrungs- und Willensvermögen wird er mit Gott verbunden durch die Hoffnung und durch die Liebe. Der Glaube erkennt Gott, die Hoffnung begehrt Gott, wie er für uns ist, die Liebe begehrt ihn, wie er an sich ist und vereinigt mit ihm.

§. 122.

Das wechselseitige Verhältniß dieser Tugenden zu einander.

1. Glaube, Hoffnung und Liebe können wohl ohne einander bestehen; wenigstens können der Glaube und die Hoffnung ohne die Liebe bestehen; aber als vollkommene Tugenden können sie nur mit einander bestehen; denn die Wurzel aller vollkommenen Tugenden ist die Liebe; Glaube und Hoffnung ohne die Liebe können daher wohl unvollkommene, aber keine vollkommenen Tugenden sein. Wie aber Glaube und Hoffnung als vollkommene Tugenden nicht ohne die Liebe bestehen können, so kann auch die Liebe hienieden nicht ohne den Glauben und die Hoffnung bestehen; sie kann hienieden nicht ohne den Glauben bestehen, denn um Gott lieben zu können, muß ich ihn erst recht erkennen, und ich kann Gott hienieden nur durch den Glauben recht erkennen; sie kann aber auch hienieden nicht ohne die Hoffnung bestehen; denn ich liebe Gott, weil er das höchste Gut an sich ist; das höchste Gut an sich könnte aber Gott nicht sein, wenn er nicht zugleich mein höchstes Gut wäre, und die Tugend, wodurch ich Gott als mein höchstes Gut umfasse, ist eben die Hoffnung.

2. Obgleich diese Tugenden als vollkommene Tugenden nur miteinander bestehen können, so ist doch der Ordnung ihrer Entstehung nach der Glaube das prius der Hoffnung, und der Glaube und die Hoffnung das prius der Liebe.

Der Glaube geht der Hoffnung voran, denn ich muß Gott erst im Glauben erkennen, ehe ich auf ihn hoffen kann; und er geht der Liebe voran, denn ich kann Gott ebenfalls nicht lieben, wenn ich ihn nicht zuvor erkannt habe; überhaupt stelle ich mich erst durch den Glauben auf den übernatürlichen Boden, und alle übernatürlichen Tugenden und Tugendhandlungen werden erst durch ihn vermittelt.

Ebenso geht aber auch die Hoffnung der Liebe voran, denn die Hoffnung steht als amor concupiscentiae, wie sie Thomas bezeichnet, ihrer Würde nach unter der Liebe, als dem amor amicitiae; der Ordnung seiner Entstehung nach geht aber das Niedere dem

Höheren, nicht umgekehrt das Höhere dem Niederen voran; daher auch der Apostel der Hoffnung die mittlere Stelle zwischen dem Glauben und der Liebe anweis't, und die heilige Synode von Trient in der Beschreibung des Rechtfertigungsprocesses den Act der Hoffnung dem der Liebe vorausgehen läßt [1]).

Daß Glaube und Hoffnung erst durch das Hinzukommen der Liebe vollkommene Tugenden werden, wird dadurch nicht ausgeschlossen.

3. Ihrer Würde nach ist die größte unter diesen drei Tugenden die Liebe [2]); die Liebe ist aber deshalb die größte, weil sie uns Gott mehr annähert, als der Glaube und die Hoffnung. Die beiden letzteren Tugenden lassen nämlich zwischen uns und Gott noch eine gewisse Trennung bestehen; denn der Glaube geht auf Dinge, die man nicht schaut, die Hoffnung geht auf Dinge, die man nicht besitzt, die Liebe aber vereinigt mit dem Geliebten [3]). Auch dauert die Liebe, freilich verklärt und vervollkommnet, auch im Jenseit noch fort; der Glaube aber geht jenseits über in's Schauen und die Hoffnung in Besitz.

§. 123.

Die drei theologischen Tugenden, die Mütter aller übernatürlichen und vollkommenen Tugenden.

Alle übernatürlichen und vollkommenen Tugenden entspringen aus den theologischen Tugenden wie aus ihrer Wurzel; und zwar entspringen alle übernatürlichen Tugenden aus dem Glauben; denn der Glaube ist das Fundament des ganzen übernatürlichen Lebens; und zugleich entspringen die übernatürlichen vollkommenen Tugenden aus der Liebe, denn die Liebe ist die Wurzel alles wahrhaft gottgefälligen Lebens. Ist daher auch der Mensch ohne Glaube, Hoffnung und Liebe gewisser natürlichen Tugenden fähig, so hat doch keine Tugend, die nicht in diesen dreien und namentlich nicht in der Liebe wurzelt, vor Gott wahren Werth, nach den Worten des Apostels: „Wenn ich die Sprachen der Menschen und der Engel redete, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich nur wie ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle."

---

1) Vergl. *Suarez.* a. a. O.

2) 1 Kor. 13, 15.

3) *Thom.* 1. 2. qu. 66. art. 6. Est enim amatum quodammodo in amante et etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati, propter quod dicitur 1 Joan. 4. 16.: qui manet in charitate, in Deo manet et Deus in eo.

§. 124.

Die drei theologischen Tugenden **nicht** in der Mitte liegend.

Seit Aristoteles betrachtet man die Tugend gewöhnlich als etwas, was zwischen zwei Extremen, dem zu Viel und dem zu Wenig, in der Mitte liege. Auf die Moraltugenden eingeschränkt, ist diese Betrachtungsweise ganz richtig; denn die Moraltugenden, sagt der heil. Thomas, er meint die natürlichen Moraltugenden, haben ihre Norm und ihr Maß in der Vernunft; die Güte dessen aber, was nach einem Andern geregelt wird, besteht in seiner Gleichförmigkeit mit der Regel, und seine Schlechtigkeit in seiner Ungleichförmigkeit mit der Regel; seiner Regel ungleichförmig ist nun etwas entweder dadurch, daß es das durch die Regel vorgeschriebene Maß überschreitet, oder daß es hinter diesem Maße zurückbleibt; und es liegt somit die von der Vernunft geregelte Tugend zwischen dem Uebermaß und dem Mangel (inter excessum et defectum) gerade in der Mitte [1]).

Anders dagegen verhält es sich mit den theologischen Tugenden; denn das Maß und das Object dieser Tugenden ist Gott selbst; Gott aber ist ein Maß, das alle menschliche Fassungskraft weit überschreitet; ich kann Gott niemals in einem so hohen Grade lieben, als er meiner Liebe würdig ist, und ebensowenig kann ich an ihn in einem so hohen Grade glauben und auf ihn hoffen, als er meines Glaubens und meiner Hoffnung würdig ist; um so viel weniger kann ich also hier das Maß überschreiten. Können aber demgemäß die theologischen Tugenden nicht *an sich* als die Mitte zwischen zwei Extremen betrachtet werden, so können sie es doch per accidens, mit Rücksicht nämlich auf uns selbst, die wir durch Glaube, Hoffnung und Liebe nach dem Maße unserer Kräfte und unserer persönlichen Verhältnisse auf Gott hingerichtet werden sollen. So kann ich z. B. auf Gott an sich niemals zu sehr hoffen, da Gottes Güte unendlich ist; aber ich kann von Gott ein Gut hoffen, welches das Maß meiner persönlichen Verhältnisse übersteigt und der von Gott festgesetzten Ordnung zuwider ist; und in diesem Sinne kann z. B. die Vermessenheit ein Uebermaß der Hoffnung, eine superabundantia spei, genannt werden [2]).

§. 125.

Die theologischen Tugenden in ihrem Verhältniß zu den sogenannten sieben Gaben des heiligen Geistes.

Die sieben Gaben des heiligen Geistes sind nicht etwas von den theologischen Tugenden essentiell Verschiedenes; sondern nur höhere

---

1) 1. 2. qu. 64. art. 1. — 2) 1. 2. qu. 65. art. 4.

Steigerungen der theologischen Tugenden. Die Gabe der Stärke ist nichts Anderes als die Liebe, insofern sie die Seele mit Gott so fest verbindet, daß sie durch keine Versuchungen, durch keine Lust oder Pein von ihm kann losgerissen werden.

Die Gabe der Frömmigkeit ist nichts Anderes als die Liebe, insofern sie die Seele so geschickt und rüstig zum Dienste Gottes macht, daß sie in diesem Dienste ihre größte Wonne findet, daß sie Gott gern unaufhörlich loben und verherrlichen möchte. Die Gabe der Furcht ist nichts anderes, als die Liebe, insofern sie sich fürchtet, die göttliche Majestät auch nur im Geringsten zu beleidigen, insofern sie sich dem heiligsten Willen Gottes in den widrigen, wie in den glücklichen Ereignissen des Lebens mit der größten Ehrfurcht unterwirft, und in den Augen Gottes vor einer keuschen, heiligen Schaam erröthet, wenn sie sich auch nur in kleinen Dingen gegen ihn verfehlt hat. Die vier anderen Gaben des heiligen Geistes erzielen die subjective Vervollkommnung des Glaubens und damit zugleich die Vervollkommnung des höheren menschlichen Erkenntnißvermögens; durch die Gabe der Weisheit wird der Glaube zu einer klareren und durchdringenden Erkenntniß der göttlichen Wahrheiten erhöht; durch die Gabe des Verstandes wird der Mensch in seinem Urtheile über die göttlichen Dinge tüchtiger gemacht; durch die Gabe des Rathes wird er in den Stand gesetzt, in schwierigen sich auf die Ehre Gottes oder auf das Heil der Seele beziehenden, Dingen den richtigen Entschluß zu fassen; durch die Gabe der Wissenschaft endlich wird er erleuchtet, um in allen menschlichen Dingen, sofern sie uns zu Gott hinführen, das rechte Urtheil zu fällen. — Daß diese Gaben des heiligen Geistes ebenso, wie die theologischen Tugenden, der Seele eingegossen werden, sagt schon ihr Name.

Zweiter Abschnitt.

Von den drei theologischen Tugenden insbesondere und zwar erstens:

Von der theologischen Tugend des Glaubens.

---

§. 126.

Begriff des Glaubens im Allgemeinen.

Glauben im weitesten Sinne des Wortes ist nach Augustinus ein Denken mit Zustimmung (cogitare cum assensu) [1]). Nehmen wir

1) De praedest. sanct. c. 2. 2.

diese auch vom heil. Thomas [1]) adoptirte Definition zum Ausgangspunkte unserer weiteren Erörterungen, so wird dadurch der Glaube ebensosehr als Act des Willens, denn als Act des Erkenntnißvermögens hingestellt: das letztere, indem er als ein Denken — offenbar ein Act des Erkenntnißvermögens, — das erstere, indem er als Denken mit Zustimmung gefaßt wird und Zustimmung ein Act des Willens ist [2]). Diese Bemerkung als richtig vorausgesetzt, wird es leicht sein, den Glauben von anderen Erkenntnißarten zu unterscheiden, und seinen Begriff selbst genauer zu bestimmen.

Es lassen sich nämlich sämmtliche Erkenntnißarten eintheilen in unmittelbare und vermittelte. Die einzige unmittelbare Erkenntnißart ist das Schauen (visio), das entweder ein rein sinnliches, oder ein intellectuelles ist. Hieraus erklärt sich die Entgegensetzung von Glauben und Schauen, wie sie öfters in der heiligen Schrift selbst vorkommt. „Weil du gesehen hast," sagt der Heiland zu Thomas, „hast du geglaubt; aber selig, die nicht sehen und doch glauben [3])." Und, „wir wissen," sagt der Apostel, „daß wir Pilgrime entfernt vom Herrn sind, so lange wir im Leben sind, denn im Glauben wandeln wir und nicht im Schauen" (per fidem ambulamus et non per speciem) [4]); und anderswo nennt er den Glauben „eine Grundfeste dessen, was wir hoffen, und einen Beweis dessen, was nicht gesehen wird" (argumentum non apparentium) [5]). Mittelbare Erkenntnißarten außer dem Glauben sind noch das Meinen (opinari) nebst seinen verschiedenen Spiel- und Unterarten, und das Wissen (intelligere).

Vom Meinen unterscheidet sich der Glaube durch die damit verbundene Zweifellosigkeit, Entschiedenheit, subjective Gewißheit. Denn wer glaubt, zweifelt nicht mehr, sondern ist überzeugt und zwar fest überzeugt: is credit, sagt der römische Katechismus, cui aliquid sine ulla haesitatione certum et persuasum est [6]); beim Meinen aber bleibt noch die Furcht bestehen, daß auch das Gegentheil richtig sein möchte. Auf einer noch tieferen Stufe als das Meinen steht das Vermuthen (suspicari), wobei jene Furcht in einem noch höheren Grade besteht. Auf der tiefsten Stufe der Erkenntnißleiter endlich steht der Zweifel, wenn er überhaupt noch hieher zu rechnen ist, denn

1) 2. 2. qu. 2. art. 1.
2) *Thom.* 2. 2. qu. 2. art. 1.
3) Joh. 20, 29.
4) 2 Kor. 5, 7.
5) Hebr. 11, 1.
6) P. I. c. II. qu. 2.

der Zweifelnde neigt sich eigentlich auf keine Seite und schwankt zwischen zwei Theilen unentschieden hin und her [1]).

Es bleibt somit von den mittelbaren Erkenntnißarten das Wissen allein noch übrig. Von diesem unterscheidet sich der Glaube keineswegs, wie oft irrthümlich behauptet worden, durch einen geringeren Grad subjectiver Gewißheit, indem dem theologischen Glauben z. B. gerade die höchste Gewißheit zur Seite geht, sondern lediglich dadurch, daß er ein freigewolltes Erkennen, ein Anerkennen, ein Zustimmen ist. Das Wissen (intelligere, nach der treffenden Bemerkung des heil. Thomas gleichsam ein intuslegere) [2]) ist eine Erkenntniß, die sich in Folge innerer Einsicht dem Geiste aufdringt, mithin auf Denknothwendigkeit beruht; der Glaube aber beruht auf Freiheit; der Wissende stimmt der Wahrheit bei, weil er muß, weil er sie einsieht; der Glaubende stimmt ihr bei, weil er will, ungeachtet er sie nicht einsieht. Freilich eine absolute Nöthigung findet auch beim Wissen nicht statt, denn in gewisser Beziehung ist jedes Wissen, das mathematische nicht ausgenommen, ein freies, weil man immer noch widerstreben kann, wenn auch auf die Gefahr hin, als Narr zu erscheinen; und in diesem Betracht hat man wohl nicht mit Unrecht behauptet, daß das Wissen selbst seinen tiefsten Grund im Glauben habe [3]).

Ist aber der Glaube im Gegensatze zum Wissen ein freies Zustimmen, ein freigewolltes Erkennen, so fragt es sich, was denn eigentlich den Willen zu dieser freien Zustimmung oder Anerkennung bewege, da sich ohne einen Beweggrund der freie Wille niemals bewegt. Die innere Einsicht kann es nicht sein, denn Erkennen aus innerer Einsicht ist, wie wir eben gesehen, das Wissen; es kann mithin dieser Grund nur eine Auctorität sein, die dem Menschen sich mit hinlänglichem Ansehen ankündigend an ihn die Zumuthung stellt, daß er sich ihr unterwerfe. Daher kann man sagen: Glauben ist

---

1) *Thom.* 2 2. qu. 2. art. 1. Quidam vero actus intellectus habent quidem cogitationem informem absque firma assensione, sive in neutram partem declinent, sicut accidit dubitanti, sive in unam partem magis declinent, sed tententur (tenentur) aliquo levi signo sicut accidit *suspicanti*, sive uni parti adhaereant, tamen cum formidine alterius, quod accidit opinanti. Sed actus iste, qui est *credere*, habet firmam adhaesionem ad unam partem, in quo convenit credens cum sciente et intelligente.

2) *Thom.* 2. 2. qu. 8. art. 1.

3) Fichte's Versuch, seine Leser zum Verständniß seiner Philosophie zu zwingen, hat bekanntlich wenig Erfolg gehabt.

ein festes Beistimmen, oder was ganz dasselbe ist, ein festes Fürwahrhalten auf Grund einer sich uns kundgebenden Auctorität. Diese allgemeine Bestimmung des Begriffes von Glauben als richtig zugegeben, wird sich die weitere Frage, was unter dem theologischen Glauben zu verstehen sei, leicht beantworten lassen.

§. 127.

Begriff des theologischen Glaubens.

Wie eben bemerkt ward, ist der Glaube ein festes Fürwahrhalten auf Grund einer sich uns kundgebenden Auctorität. Zwei Punkte sind es, in denen dieser Begriff noch einer näheren Bestimmung fähig ist: 1. der Gegenstand des Fürwahrhaltens oder das materielle Object des Glaubens; 2. die uns zum Fürwahrhalten bewegende Auctorität, das formelle Object oder das Motiv des Glaubens. Was zuerst das materielle Object des Glaubens betrifft, so besteht dieses entweder in natürlichen Wahrheiten (Realität der Außenwelt, Realität der Innenwelt, natürliche geschichtliche Thatsachen) oder in übernatürlichen; und hienach läßt sich der Glaube selbst in den natürlichen oder menschlichen (fides humana) und in den übernatürlichen oder göttlichen Glauben (fides divina) unterscheiden.

Was das formelle Object oder das Motiv des Glaubens betrifft, so kann dieses entweder eine natürliche oder eine übernatürliche Auctorität sein. Die natürliche Auctorität aber ist wieder entweder eine äußere (fremde glaubwürdige Zeugnisse) und den hierauf sich stützenden Glauben nennt man den historischen (fides historica), oder eine innere (eigene Vernunftgründe) und den hierauf sich stützenden Glauben nennt man den Vernunft- oder Denkglauben (fides philosophica). Der auf übernatürlicher göttlicher Auctorität beruhende Glaube ist der theologische Glaube im engsten Sinne (fides theologica). Die Ausdrücke fides divina und fides theologica besagen somit nicht dasselbe; die erstere Bezeichnung geht auf den Inhalt, die letztere geht auf die Form des Glaubens; die fides theologica ist zwar immer auch eine fides divina, weil Alles, was Gott geoffenbaret hat, übernatürlichen Inhaltes ist und sich entweder auf ihn selbst oder auf sein Verhältniß zu uns oder auf unser Verhältniß zu ihm bezieht[1]), aber nicht umgekehrt ist die fides divina auch

---

1) „Wenn wir Dasjenige, was geglaubt wird, betrachten," sagt der heil. Thomas, „so ist es nicht Gott allein, sondern noch vieles Andere, was jedoch nur insofern Gegenstand des Glaubens ist, als es in Beziehung zu Gott steht" (*Thom.* 2. 2. qu. 1. art. 1.).

immer eine fides theologica, indem es auch einen religiösen Vernunftglauben gibt. Glaubt z. B. ein Philosoph aus rein rationellen Gründen an die Erschaffung der Welt oder an die ewige Zeugung des Logos, wie sie von der Kirche gelehrt wird; so wäre dieser sein Glaube wohl eine fides divina, aber keine fides theologica. Die letztere steht natürlich höher. Den theologischen Glauben, womit wir uns hier fortan allein zu beschäftigen haben, können wir daher genauer so bestimmen: Er ist eine gewisse, zweifellose Zustimmung zu den von Gott geoffenbarten Wahrheiten auf Grund der göttlichen Wahrhaftigkeit.

Dieser Glaube setzt aber meinerseits wiederum zweierlei voraus. Um ihn besitzen zu können, muß ich nämlich erstlich darüber gewiß sein, daß Gott sich geoffenbart hat, und zweitens muß ich darüber gewiß sein, was Gott geoffenbaret hat.

Ich muß erstlich darüber gewiß sein, daß sich Gott geoffenbaret hat: dies liegt in der Natur der Sache; denn wie kann ich den von Gott geoffenbarten Wahrheiten auf Grund der götlichen Wahrhaftigkeit auf eine gewisse und unzweifelhafte Weise zustimmen, wenn ich nicht vorher von der Existenz der Offenbarung selbst vollkommen überzeugt bin. Ich muß davon vollkommen überzeugt, diese Existenz muß mir vollkommen moralisch gewiß sein; denn mit der bloß wahrscheinlichen, die Furcht des Gegentheils nicht ausschließenden Meinung von der Existenz der Offenbarung kann eine gewisse, die Furcht des Gegentheils ausschließende Zustimmung zu den Offenbarungswahrheiten offenbar nicht bestehen [1], und ist daher der Satz, daß zum übernatürlichen Glauben an die Offenbarungswahrheiten die bloße wahrscheinliche Meinung von der Existenz der Offenbarung schon hinreichend sei, vom römischen Stuhle mit Recht verworfen worden [2]. Die Gewißheit von der Existenz der Offenbarung wird verbürgt durch die mit der Offenbarung in Verbindung stehenden übernatürlichen Thatsachen, besonders durch Wunder und Weissagungen. Durch Erwägung dieser übernatürlichen Thatsachen (motiva credibilitatis revelationis divinae werden sie von den Theologen genannt) ist es mir mit der Gnade Gottes möglich, die gewisse Ueberzeugung von der Existenz der Offenbarung wirklich zu erlangen. Nach der erlangten Ueberzeugung aber, daß sich Gott geoffen-

1) Vergl. *Stattler,* Ethic. christ. I. §. 37.

2) Der von Innocenz XI. verworfene Satz lautete wörtlich: Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, imo cum formidine, qua quis formidat, ne non sit locutus Deus.

bart hat, muß ich, um den Glauben in dem gegebenen Sinne besitzen zu können, auch zweitens noch darüber gewiß sein, was Gott geoffenbaret hat. Diese letztere untrügliche Gewißheit aber kann ich, wie die Apologetik nachweis't, einzig und allein durch das Lehrwort der Kirche erlangen, indem die Kirche, und zwar die Kirche allein, unter unmittelbarer Leitung des heiligen Geistes die in Schrift und Ueberlieferung niedergelegte göttliche Offenbarung an die Menschheit untrüglich vermittelt. Nehmen wir auch diese Bestimmung noch in die Definition des Glaubens auf, so wird sie vollständig also lauten: Der (theologische) Glaube ist eine gewisse, zweifellose Zustimmung zu den von Gott geoffenbarten und durch seine Kirche mir als geoffenbart vorgestellten Wahrheiten auf Grund der göttlichen Wahrhaftigkeit.

Was wir glauben sollen, hat Gott 1. geoffenbart, und 2. stellt er es uns als geoffenbart vor; er selbst hat es geoffenbart, er selbst stellt es uns, durch seine Kirche nämlich, als geoffenbart vor, so daß in beider Beziehung der Grund des Glaubens Gott selbst ist. Wessen Glaube nicht auf diesem Grunde ruht, oder wer nicht wegen Gott glaubt, hat den theologischen Glauben nicht und ist kein Gläubiger (fidelis) [1].

Hieraus folgt, daß der Glaube nicht bestehen kann mit der bewußten Verwerfung auch nur einer einzigen von der Kirche als geoffenbart vorgestellten Wahrheit, und daß mithin der Glaube der Häretiker nicht Glaube genannt werden kann. Wer nicht festhält, sagt der heil. Thomas, an der untrüglichen göttlichen Glaubensregel, an der Lehre der Kirche, welche ein Ausfluß der ersten in der heiligen Schrift geoffenbarten Wahrheit ist, hat den Zustand des Glaubens nicht, oder dasjenige, was er glaubt, hält er auf eine andere Weise fest, als durch den Glauben. Gleichwie Derjenige, welcher in seinem Geiste eine Folgerung festhält, ohne zu wissen, wie sie gefolgert ist, nicht die Wissenschaft davon, sondern nur eine Meinung

---

1) Sequitur fidem Deo esse habendam summe, hoc est, per se, sine alieno testimonio, vel interveniente argumentorum probatione, eo solum pure et simpliciter, quia Deus *dixit:* ut hoc solum tota sit causa et fundamentum credendi verbis Dei.... Nam si verbis Dei non propterea credo, quia ipse dicit, sed aliud requiro testimonium, aut probationem, tunc magis alteri cuipiam credo quam Deo. Aut si ob rationis meae duntaxat adstipulationem credo, tum potius mihi quam Deo credo: et me supra Deum pono, meae rationi et sensui meo plus credens quam Deo. *Raymund.* d. Sab. theol. nat. c. 209.

davon besitzt. Daher ist offenbar, daß Derjenige, welcher festhält an der Lehre der Kirche, wie an einer untrüglichen Regel, Allem beistimmt, was die Kirche lehrt, denn wenn er von dem, was die Kirche lehrt, nur festhält, was er will, und nicht festhält, was er nicht will, so hält er nicht mehr fest an der Lehre der Kirche, als der untrüglichen Regel, sondern an seinem eigenen Willen. . . . Und so ist offenbar, daß ein Häretiker, der auch nur Einen Glaubensartikel verwirft, auch in Beziehung auf die anderen Glaubensartikel keinen Glauben, sondern nur eine Meinung hat [1]).

Beruht aber der theologische Glaube, wie wir gesehen, auf göttlichem Ansehen, so muß er auch die höchste Gewißheit mit sich führen, denn einen sichereren Grund als Gott gibt es nicht; trügen kann das Zeugniß unserer Sinne, trügen kann die Vernunft, aber Gott, die ewige Wahrheit und Wahrhaftigkeit, kann weder trügen noch betrogen werden. Nulla enim, sagt der römische Katechismus, fidelibus potest accidere dubitatio in iis, quorum Deus auctor est, qui est ipsa veritas. Mögen die Wahrheiten, die der Glaube lehrt, unserer Vernunft mehr oder weniger zugänglich, mögen sie ihr ganz unzugänglich sein: der Gläubige umfaßt sie alle mit gleicher zweifelloser Gewißheit; er gibt, wie der Apostel sagt, seinen Geist unter den Gehorsam des Glaubens gefangen, und weit entfernt, hierin unvernünftig zu handeln, handelt er vielmehr darin sehr vernünftig, daß er seine trügliche Vernunft der untrüglichen, daß er seine menschliche Vernunft der göttlichen in Demuth unterwirft.

§. 128.

Der habituelle und actuelle Glaube.

Der Glaube ist, wie so eben bemerkt wurde, eine gewisse und zweifellose Zustimmung zu den von Gott geoffenbarten und durch seine Kirche mir als geoffenbart vorgestellten Wahrheiten. Diese Zustimmung kann aber ein einzelner vorübergehender Act oder ein bleibender Zustand sein; im ersten Falle heißt sie actueller Glaube (credere), im letztern Falle heißt sie habitueller Glaube (fides). Der habituelle Glaube wird auch die Tugend des Glaubens genannt, denn Tugend ist etwas Habituelles, etwas Bleibendes und Beharrendes. Diese Tugend des Glaubens kann aber, wie früher gezeigt worden ist, der Mensch nicht selbst in sich hervorbringen, sondern sie wird in ihm unmittelbar von Gott hervorgebracht, oder sie wird ihm eingegossen. Mit Rücksicht auf diesen unmittelbar

1) *Thom.* 2. 2. qu. 5. art. 3.

göttlichen Ursprung des habituellen Glaubens definirt man den habituellen Glauben auch als ein Licht, das den Menschen erleuchtet, Alles für wahr zu halten, was Gott geoffenbart und was er uns durch seine Kirche als geoffenbart vorgestellt hat. Die Eingießung dieser theologischen Tugend des Glaubens findet aber, wie die der beiden anderen theologischen Tugenden, bei der ersten Rechtfertigung des Menschen durch das Sacrament der Wiedergeburt statt, sei es, daß der Mensch das Sacrament der Wiedergeburt noch unmündig und des Vernunftgebrauches noch nicht fähig, sei es, daß er es als Mündiger empfange. Im ersten Falle ist seinerseits eine Vorbereitung darauf weder möglich, noch erforderlich; im zweiten Falle bedarf es einer solchen, und zwar steht unter den dazu disponirenden Handlungen der Act des Glaubens selbst oben an [1]).

Ehe mithin den Erwachsenen der Glaube als Tugend eingegossen werden kann, müssen sie zuvor actuell glauben, welcher actuelle Glaube aber, wie sich von selbst versteht, zwar ein übernatürlicher weil durch die Gnade angeregter, aber noch kein verdienstlicher Act ist. Aber auch dieser auf den Empfang der Tugend des Glaubens vorbereitende actuelle Glaube kommt nicht ohne Gott und seine übernatürliche Gnade zu Stande.

Es wird nämlich, wie Thomas bemerkt, zu solchem Glaubensacte zweierlei erfordert, erstlich, daß dem Menschen etwas Glaubwürdiges vorgestellt wird, und zweitens, daß der Mensch den Glaubensgegenständen zustimmt. In der ersten Hinsicht ist der Glaube offenbar unmittelbares göttliches Gnadengeschenk, indem Dasjenige, was des Glaubens ist, die menschliche Vernunft übersteigt und mithin zur Kenntniß des Menschen nur durch göttliche Offenbarung gelangen kann, sei es nun, daß Gott es dem Menschen unmittelbar offenbart, sei es, daß er es ihm durch die von ihm gesandten Glaubensboten vorstellt. Was aber zweitens die Zustimmung zu den Offenbarungsgegenständen betrifft, so lassen sich zwei wirkende Ursachen derselben unterscheiden, eine äußere und eine innere; die äußere (ein sichtbar vor Augen tretendes Wunder oder die Glaubensverkündigung durch einen dritten) ist keine hinreichende Ursache dieses actuellen übernatürlichen Glaubens, weil Manche Wunder sehen und die Glaubensverkündigung hören und doch nicht glauben, während

1) Conc. Trid. Sess. VI. cap. 6.: Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt.

Andere, die dasselbe sehen und hören, den Glauben annehmen. Man muß daher nothwendig noch eine andere, innere Ursache zulassen, welche den Menschen innerlich zur Zustimmung bewegt. Als eine solche innere Ursache bezeichneten die Pelagianer den bloßen freien Willen des Menschen, und behaupteten deßhalb, der Anfang des Glaubens gehe aus von uns selbst, indem es lediglich auf uns selbst ankomme, den Glaubensgegenständen bereitwillig zuzustimmen; nur des Glaubens Vollendung geschehe durch Gott, von dem uns das zu Glaubende vorgestellt werde. Diese Ansicht aber ist falsch; denn wenn der Mensch demjenigen, was des Glaubens ist, zustimmt, so wird er über seine Natur erhoben, und solches muß ihm verliehen werden von einem übernatürlichen, ihn innerlich bewegenden Princip, d. h. von Gott. Demgemäß wird auch in der heiligen Schrift der Glaube vorgestellt als Werk göttlicher Gnade, welche die Herzen der Hörenden öffne, auf daß sie auf den Vortrag der Wahrheit achten [1].

So wenig aber dieser vorbereitende, actuelle Glaube ohne Gott zu Stande kommen kann, so wenig kommt er ohne den Menschen zu Stande, und er erscheint demnach als das gemeinsame Werk Gottes und des Menschen zugleich. Gott läßt dem Menschen die Wahrheit äußerlich verkündigen, er erschließt ihm für diese äußere Verkündigung das Herz, macht seinen Willen geneigt, sie anzuhören und erleuchtet seinen Geist, ihren Inhalt für wahr zu halten. Der Mensch aber muß seinerseits auf das äußere Wort der Verkündigung achten, er muß die Gründe seiner Glaubwürdigkeit bei sich sorgfältig erwägen und mit der ihn innerlich anregenden und erleuchtenden göttlichen Gnade frei mitwirken.

Von diesem der Rechtfertigung bei den des Vernunftgebrauches fähigen Subjecten nothwendig vorhergehenden, actuellen Glauben, ist übrigens der Glaubenstugendact noch wohl zu unterscheiden. Jener bereitet auf den Empfang der Tugend des Glaubens nur vor, dieser ist die actuelle Bethätigung dieser Tugend selbst, jener ist übernatürlich, aber noch nicht eigentlich verdienstlich, dieser ist nicht allein übernatürlich, sondern, wofern mit dem Glauben die Liebe verbunden ist, auch vor Gott wahrhaft verdienstlich.

§. 129.

Nothwendigkeit des Glaubens.

1. Der übernatürliche Glaube war und ist zu allen Zeiten (für die Erwachsenen) zur Seligkeit schlechthin nothwendig. Es folgt

---

1) *Thom.* Summ. 2. 2. qu. 6. art. 1.

dies erstens aus der Natur der Sache; denn soll der Mensch auf sein letztes Ziel hinstreben können, so muß er dieses Ziel, wie die Mittel, zu diesem Ziele zu gelangen, zuvor erkennen. Er kann dieses aber nicht durch das natürliche Licht seiner Vernunft, sondern nur durch das übernatürliche Licht des Glaubens. Denn das letzte Ziel, worauf der Mensch hinstreben soll, ist etwas Uebernatürliches, die übernatürliche Gemeinschaft mit Gott, oder die Theilnahme an der ewigen Glorie Gottes; die Mittel, zu diesem Ziele zu gelangen, sind gleichfalls übernatürlich und müssen übernatürlich sein, wie das Ziel, zu dem sie führen sollen. Ist aber das Ziel des Menschen und sind die Mittel, zu diesem Ziele zu gelangen, etwas Uebernatürliches, so kann sie der Mensch nicht durch seine bloße Vernunft, sondern nur durch den Glauben erkennen. Die bloße Vernunft lehrt uns weder, daß Gott den Menschen an seiner ewigen Glorie wolle Theil nehmen lassen, noch erklärt sie die Mittel, wodurch wir zu dieser ewigen Glorie gelangen können. Und selbst diejenigen religiösen Wahrheiten, deren Erkenntniß der Vernunft erreichbar ist (Gottes Dasein, Gottes Einheit, Geistigkeit u. dgl.), sind zu glauben nothwendig, wofür der heil. Thomas folgende Gründe anführt:

a. durch den Glauben gelangt der Mensch schneller zur Erkenntniß der göttlichen Dinge, wogegen die Wissenschaft auf beschwerlichem Umwege dahin führt, so daß ohne den Glauben Manche wohl erst am Ende ihres Lebens Gott erkennen würden. b. Der größte Theil der Menschheit kann sich, durch andere Sorgen und Mühen in Anspruch genommen, an den Forschungen der Wissenschaft nicht betheiligen, und es würde daher die Erkenntniß Gottes, sollte sie durch die Wissenschaft allein vermittelt werden, nur auf eine geringe Anzahl beschränkt bleiben. c. Der Glaube gewährt uns endlich eine größere Sicherheit, wogegen die Vernunft uns vor Irrthum keineswegs sicher stellt. In ähnlicher Weise spricht sich hierüber auch der römische Katechismus aus [1]).

Auch wird zweitens die Nothwendigkeit des übernatürlichen Glaubens von der heiligen Schrift ausdrücklich gelehrt. Anderer

---

1) Est ea humanae mentis et intelligentiae ratio, ut cum alia multa, quae ad divinarum rerum cognitionem pertinent, ipsa per se, magno adhibito labore et diligentia investigaverit ac cognoverit; maximam tamen illorum partem, quibus aeterna salus comparatur, cujus rei in primis causa homo conditus atque ad imaginem et similitudinem Dei creatus est, naturae lumine illustrata, cognoscere aut cernere nunquam potuerit. Prooem. qu. 1.

Stellen, deren es unzählige gibt, nicht zu gedenken [1]), sagt der Apostel im Briefe an die Hebräer: Ohne den Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen; denn wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er sei und daß er Denen, die ihn suchen, ein Belohner sei [2]). Offenbar redet der Apostel hier vom übernatürlichen Glauben, indem er von demselben Glauben redet, den er kurz zuvor definirt hat als „einen festen Grund für Das, was man hofft und als eine gewisse Ueberzeugung von Dem, was man nicht sieht" (sperandarum rerum substantia et argumentum non apparentium). Dieser Glaube kann aber nur der übernatürliche sein, da die zu hoffenden Dinge die natürliche Fassungskraft des Menschen übersteigen und die nicht in die Sinne fallenden Dinge von der menschlichen Vernunft nicht ergründet werden können. Endlich nennt auch die Kirche den Glauben geradezu den Anfang des menschlichen Heiles, das Fundament und die Wurzel aller Rechtfertigung [3]). Ist aber der Glaube der Anfang des Heiles, so gibt es kein Heil ohne den Glauben, und ist er das Fundament der Rechtfertigung, so kann Niemand ohne den Glauben gerechtfertigt werden; die Gerechtigkeit ist aber die Bedingung der Seligkeit.

2. Es war und ist zu allen Zeiten für die Erwachsenen schlechthin zur Seligkeit nothwendig, wenigstens einige Wahrheiten bestimmt und ausdrücklich (determinate et explicite) zu glauben. Nach dem eben gedachten Ausspruche des Apostels ist es nämlich zu allen Zeiten schlechthin oder vermöge der Nothwendigkeit des Mittels [4]) zu glauben nothwendig die beiden Wahrheiten, daß Gott der auctor gratiae und der remunerator gloriae sei. Wenn nämlich

---

1) Vergl. Marc. 16, 16. Joh. 3, 18. 17, 3. 1 Joh. 5, 4. u. a. m.

2) Hebr. 11, 6.

3) Conc. Trid. Sess. VI. cap. 8.

4) Die Theologen theilen nämlich das zum Heile Nothwendige ein in Dasjenige, was nothwendig ist vermöge der Nothwendigkeit des Mittels (necessitate medii), und in Dasjenige, was nothwendig ist vermöge der Nothwendigkeit des Gebotes (necessitate praecepti). Billuart gibt den Unterschied dieser zwei Arten von Nothwendigkeit sehr genau mit folgenden Worten an: Illud dicitur necessarium *necessitate medii* ad salutem, sine quo etiamsi inculpabiliter omisso salus haberi non potest, sive ex natura rei sive ex institutione divina ut est gratia pro omnibus, baptismus in re pro parvulis, poenitentia pro peccatoribus. Dicitur autem *necessitate praecepti,* quod, quamvis non sit medium absolute necessarium, quia tamen est praeceptum, est necessario observandum, ita ut ejus omissio voluntaria sit peccatum, quod salutem impedit (Summ. S. *Thom.* Tom. VII. dissert. II. art. 1.).

der Apostel an jener Stelle lehrt, um zu Gott zu kommen, müsse man glauben, daß er sei und daß er Denen, die ihn suchen, ein Vergelter sei; so redet er offenbar von Gott, als einem Vergelter in der übernatürlichen Ordnung, oder er redet von ihm, wie wir eben gesagt, als dem auctor gratiae und dem remunerator gloriae, und er redet daher auch von dem übernatürlichen Glauben. Hiefür spricht auch, daß er sich zur Bezeichnung des Glaubens des Wortes credere bedient, das nach dem Sprachgebrauche der heiligen Schrift stets den übernatürlichen Glauben bezeichnet, an dieser Stelle ihn aber um so mehr bezeichnen muß, da es hier von demselben Glauben gebraucht wird, der die Väter des a. T. beseelte, von dem Glauben des Abraham, der „ein besseres Vaterland" begehrte, desgleichen vom Glauben des Moses, der, die Schätze Aegyptens verachtend, hinblickte auf die himmlischen Belohnungen.

Der Ausspruch des Apostels im Briefe an die Römer, daß die Heiden, welche das Gesetz nicht haben, von Natur (naturaliter) Dasjenige thun können, was des Gesetzes sei, steht mit dem fraglichen Dogma von der absoluten Nothwendigkeit des übernatürlichen Glaubens keineswegs im Widerspruch; nach den katholischen Schriftauslegern (Augustinus, Fulgentius, Thomas u. a.) beziehen sich diese Worte auf die zum Glauben bekehrten Heiden, und das naturaliter bildet nicht den Gegensatz zur übernatürlichen Gnade und zum übernatürlichen Glauben, sondern zum Mosaischen Gesetze; wollte man sie aber auch auf die noch unbekehrten Heiden beziehen, so würde doch damit immer noch nicht gesagt sein, daß die Heiden ohne die übernatürliche Gnade und ohne den übernatürlichen Glauben alle Werke des Gesetzes erfüllen können; und doch ist die Erfüllung aller Gebote Gottes zur Erlangung des ewigen Lebens schlechthin nothwendig.

Ist aber der ausdrückliche übernatürliche Glaube an Gott als den Verleiher der Gnade und als den einstigen Vergelter zu allen Zeiten, auch vor der Verkündigung des Evangeliums, zum Heile schlechthin nothwendig, so ist nach der Verkündigung des Evangeliums außerdem noch schlechthin nothwendig

a. der ausdrückliche Glaube an die Menschwerdung Jesu Christi (an seine Gottheit und Menschheit, an sein Leiden und Sterben und an seine Auferstehung); denn nach Lehre der heiligen Schrift ist dem Menschen kein anderer Name gegeben, in dem er selig werden kann, als der Name Jesu [1]), und Christus selbst sagt: „Das eben ist das

1) Apst. 4, 12.

ewige Leben, daß sie dich erkennen, den einzig wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesum Christum" [1]).

b. Der ausdrückliche Glaube an das Geheimniß der heiligsten Dreieinigkeit. Denn, wie der heil. Thomas richtig bemerkt, kann das Geheimniß der Menschwerdung des Sohnes Gottes explicite nicht geglaubt werden ohne den ausdrücklichen Glauben an das Geheimniß der Dreieinigkeit, weil in jenem enthalten ist, daß der Sohn Gottes Fleisch angenommen, daß er durch die Gnade des heiligen Geistes die Welt erneuert hat und daß er vom heiligen Geiste empfangen worden ist [2]). Dazu kommt, daß dieses Geheimniß das primäre Object unseres Glaubens, das Fundament unseres Heiles ist, weshalb auch die Taufe, das vorzugsweise so genannte Sacrament des Glaubens, im Namen der heiligsten Dreieinigkeit ausgespendet wird. Diese beiden Punkte werden bestätigt durch das von der Kirche recipirte athanasianische Symbolum [3]), sowie durch die kirchliche Verwerfung der entgegengesetzten Behauptung [4]).

3. Zu den Wahrheiten, die vermöge Nothwendigkeit des Gebotes ausdrücklich zu glauben sind, gehören die sämmtlichen Artikel des apostolischen Symbolums. Einige von ihnen beziehen sich, wie Thomas sagt, auf das esse naturae (der Artikel der Erschaffung); andere auf das esse gratiae (die Artikel der Erlösung) und andere endlich auf das esse gloriae (die Artikel von der Auferstehung des Fleisches und vom ewigen Leben) [5]).

In den Kreis seines religiösen Wissens hat der Christ außerdem noch aufzunehmen: die zehn Gebote Gottes, die fünf Gebote der Kirche, das Vater unser und den englischen Gruß, sowie das Wichtigste über die heiligen Sacramente.

4. In Absicht auf die übrigen nicht namhaft gemachten Glaubensgegenstände genügt zur Heilswirkung der eingeschlossene Glaube

---

1) Joh. 17, 3.

2) *Thom.* 2. 2. qu. 3. art. 8.

3) Fides catholica haec est, ut unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur etc. Sed necessarium est ad aeternam salutem, ut incarnationem quoque Domini nostri Jesu Christi fideliter credat etc. Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.

4) Papst Innocenz XI. hat folgende These condemnirt: Absolutionis capax est homo quantumvis laboret ignorantia mysteriorum fidei et etiamsi per negligentiam etiam culpabilem nesciat mysterium sanctissimae Trinitatis et incarnationis Domini nostri.

5) 2. 2. qu. 1. art. 8.

(fides implicita, confusa, indeterminata genannt), welcher vorhanden ist, wenn ich, ohne die einzelnen Glaubenswahrheiten bestimmt zu erkennen, den Willen habe, Alles zu glauben, was die Kirche mir zu glauben vorstellt. Doch liegt die Pflicht, seine religiösen Kenntnisse nach Kräften stets zu erweitern, Jedem ohne Ausnahme ob, besonders den Priestern, Beichtvätern und Hirten des Volkes.

Anmerkung. Der von den Theologen gemachte Unterschied zwischen Glaubenswahrheiten, die necessitate medii, und solchen, die necessitate praecepti, explicite zu glauben sind, ist insofern auch von praktischer Bedeutung, als Papst Benedict XIV. in seiner Constitution: Etsi minime den Beichtvätern vorgeschrieben hat, die Lossprechung denjenigen Pönitenten zu versagen, welche, wenn auch ohne ihre Schuld, mit den Glaubensgegenständen der ersteren Art unbekannt seien; Pönitenten, die ohne ihre Schuld mit den Glaubensgegenständen der zweiten Art unbekannt seien, dürften losgesprochen werden; bei verschuldeter Unkenntniß solle ihnen aber die Lossprechung nur ertheilt werden, wenn sie die Sünde der Unwissenheit bereuen und ernstlich versprechen, das Versäumte künftig nachzuholen. Die ganze Stelle lautet wörtlich, wie folgt:

Curabit episcopus, ut sacerdos excipiens confessionem fixum illud immotumque animo semper habeat, invalidam esse absolutionem sacramentalem, quam quis ignoranti res necessarias necessitate medii impertitur, nec posse homines Deo per hujusmodi sacramentum reconciliari, nisi prius excussa hujus ignorantiae caligine ad agnitionem fidei educantur, sedulo etiam animadvertet confessarius, in aliud tempus rejiciendam esse absolutionem illius, qui necessaria *necessitate praecepti* suo vitio nescit; et eo quandoque casu poenitentem absolvi posse, quo se vincibilis hujus ignorantiae reum agnoscat et accuset ac intime dolens tum a Deo veniam precetur, tum confessario serio promittat, operam se impense daturum, qua divinae gratiae praesidio discat etiam necessaria necessitate praecepti.

§. 130.

Gebot und Pflichtmäßigkeit des Glaubens.

1. Ist der Glaube zum Heile nothwendig, so ist er auch geboten. Auf einzelne ausdrückliche Stellen der heiligen Schrift hinzuweisen, wird hier kaum nothwendig sein, da sich solche fast auf jedem Blatte finden. Und zwar ist der Glaube in der heiligen Schrift geboten unter der Strafe der ewigen Verdammniß. „Wer glaubt und getauft ist," sagt der Heiland, „wird selig werden, wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden."

2. Die Pflichtmäßigkeit des Glaubens ergibt sich hieraus von

selbst. Diese Pflicht ist eine streng und schwer verbindende Pflicht, wie das Gebot, dem sie entspricht. Allerdings setzt die Pflichtmäßigkeit des Glaubens voraus, daß der Glaube von meiner Freiheit abhängig sei; dies kann aber auch nach dem oben Gesagten keinem Zweifel mehr unterliegen, indem sich, wie wir gesehen, der Glaube vom Wissen eben dadurch unterscheidet, daß er kein nothwendiges, sondern ein freies Zustimmen zu der Wahrheit ist. Freilich kommt die Tugend des Glaubens in mir ohne mich zu Stande, denn sie wird mir von Gott eingegossen; aber der dem Empfange der Tugend des Glaubens bei den Erwachsenen als nothwendige Bedingung vorausgehende actuelle Glaube ist, wie oben gezeigt worden, einestheils Werk der Gnade und anderntheils Werk freier menschlicher Mitwirkung mit der Gnade. Und ist die Tugend des Glaubens einmal erlangt, so hängt es ebenfalls wieder wenigstens mit von meiner Freiheit ab, sie zu bewahren und zu vermehren.

§. 131.

Die nothwendigen Eigenschaften des Glaubens.

Die nothwendigen Eigenschaften des Glaubens bezeichnen theils die Bedingungen, ohne welche er weder entstehen, noch bestehen kann, theils ergeben sie sich als unmittelbare Folgerungen aus seinem Wesen und aus seiner Bestimmung.

1. Der Glaube kann weder entstehen, noch bestehen ohne die Demuth; und es muß daher der Glaube vor Allem demüthig sein.

Daß aber der Glaube ohne Demuth weder entstehen, noch bestehen kann, läßt sich sowohl an dem, was man seine Materie, wie an dem, was man seine Form nennt, darthun.

Die Materie des Glaubens, oder das, was wir zu glauben haben, reducirt sich auf geheimnißvolle Thatsachen und Lehren. Diese geheimnißvollen Thatsachen und Lehren sind aber größtentheils Geheimnisse und Lehren demüthigender Art.

Ein Gott Mensch geworden, und somit erniedrigt fast bis zur Vernichtung; incarnirt im Schoße einer Jungfrau, wie in einem Schoße der Erniedrigung; in einem Stalle geboren und in einer Krippe liegend, wie in einer Wiege der Erniedrigung; unerkannt und verachtet auf der Erde und hier lebend, wie an einer Stätte der Erniedrigung; sterbend am Kreuze, wie auf einer Schaubühne der Erniedrigung; gegenwärtig auf unseren Altären, aber verhüllt unter leeren, dürftigen Gestalten, wie in einem Sacramente der Erniedrigung: solches sind die Geheimnisse, die der Glaube uns vorstellt.

Und gleicher Art sind auch die Vorschriften und Grundsätze dieses Glaubens. Gott hat sich nicht nur selbst erniedrigt, sondern er fordert auch von uns diese Selbsterniedrigung; nur der Selbsterniedrigung verheißt er seine Belohnungen; er nimmt unsere Dienste und Verdienste nur insofern wohlgefällig auf, als sie die Selbsterniedrigung zu ihrem Grunde haben; er will, daß wir überall nur die letzten Plätze einnehmen, daß wir die Verachtung vorziehen der Ehre und daß wir dem eitlen Ruhme geflissentlich ausweichen: hierin sind enthalten die wesentlichen Vorschriften und Grundsätze des Glaubens. Solche Geheimnisse und Lehren wird aber gewiß Niemand willig hinnehmen ohne jene Demuth, wodurch seine natürliche Abneigung vor solchen Wahrheiten erst überwunden werden muß. Denn ein hochmüthiges und aufgeblasenes Herz wird in diesen Geheimnissen und Lehren nur seine eigene Verdammung erkennen und deßhalb davor einen natürlichen Widerwillen empfinden. Hieraus erklärt sich, wie der Heiland, indem er den Juden ihren Unglauben vorwirft, sich nicht damit begnügt, zu sagen: ihr wollt an mich nicht glauben; sondern wie er ihnen sagt: ihr könnt an mich nicht glauben; und zwar könnt ihr, wie er hinzufügt, deßhalb an mich nicht glauben, weil ihr Ehre von einander nehmet, d. h. weil ihr voller Stolz seid. Nicht als ob es, bemerkt der heil. Chrysostomus zu dieser Stelle, den Juden an Licht und Erleuchtung gefehlt hätte, um glauben zu können oder als ob sie absolut nicht hätten glauben können, indem ihnen ja der Herr sonst ihren Unglauben nicht hätte können zum Vorwurfe machen; sondern der Hochmuth, der sie beherrschte, machte es ihnen unmöglich zu glauben, und es war mithin diese Unmöglichkeit eine freiwillige und selbstverschuldete.

Wie bei der Materie des Glaubens zeigt sich aber die Nothwendigkeit der Demuth auch bei der Form desselben. Denn seiner Form nach ist der Glaube nichts Anderes als eine Unterwerfung seines Geistes unter die Auctorität Gottes; und muß man sich daher, um glauben zu können, wie Bossuet sagt, gewissermaßen selbst blind machen, man muß das Zeugniß seiner eigenen Sinne verleugnen, dem Urtheile seines Verstandes entsagen und seine Vernunft unter den Gehorsam Gottes gefangen geben, was doch gewiß ohne Demuth nicht geleistet werden kann.

In diesem Sinne sagt denn auch der Heiland: „Wenn ihr nicht werdet, wie die Kinder, so könnet ihr in's Reich Gottes nicht eingehen.“ Unter dem Reiche Gottes ist hier nämlich die Kirche zu verstehen; um dieser Kirche anzugehören, müssen wir Kinder derselben werden, Kinder der Kirche werden wir aber, wie der heil. Augustinus sagt,

nur durch den Glauben; in der That, sagt der heilige Kirchenlehrer, ein Kind unterscheidet sich vom Erwachsenen hauptsächlich nur dadurch, daß es noch keinen oder nur einen geringen Vernunftgebrauch hat. Es glaubt und vernünftelt nicht, und gerade dieses soll der Glaube auch in uns bewirken. Hat Gott einmal zu uns geredet, sei es unmittelbar, sei es durch die Kirche, so verbietet uns der Glaube noch zu zweifeln, zu klügeln, zu vernünfteln; kurz der Glaube führt uns wieder in eine Art von Kindheit zurück; zu diesem Stande der Kindheit werden wir aber ohne wahre Demuth weder zurückkehren noch darin verharren.

Außerdem aber, daß die Demuth die Bedingung des Glaubens ist, ist sie auch die Bedingung zur Erlangung höherer Glaubenserkenntnisse und Anschauungen. Den Weisen und Klugen, sagt der Heiland, verbirgt Gott seine Geheimnisse, den Kindern aber offenbart er sie[1])! Unter jenen Weisen und Klugen sind die Stolzen, unter diesen Kindern die Demüthigen zu verstehen, und es erscheint somit die Demuth als die Bedingung aller höheren Erleuchtungen; oder wie der heil. Bernard sagt, die Demuth ist die Arbeit und die Wahrheit ist die Frucht dieser Arbeit (altera labor, altera fructus laboris), und es führt der Weg zur Wahrheit nur durch die Demuth: per humilitatem ad veritatem.

2. Eigenschaften, die aus dem Wesen des Glaubens herfließen, sind die Festigkeit, die Allgemeinheit, die Vernünftigkeit.

a. der Glaube muß fest sein, denn er ist eine gewisse Ueberzeugung, eine zweifellose Zustimmung, eine entschiedenes Umklammern der Wahrheit, alles dieses, weil er sich auf die Auctorität des ewig wahrhaftigen Gottes selbst stützt. Eine bloße unsichere, schwankende Meinung ist durchaus nicht das, was man im theologischen Sinne Glauben nennt. Doch kann diese Festigkeit des Glaubens verschiedene Grade der Stärke haben; auf diese verschiedene Grade deutet die heilige Schrift hin, wenn sie bald von einem großen Glauben (magna fides), bald von einem schwachen oder geringen Glauben (fides infirma, fides modica) redet[2]); und wenn sie an die Worte des Vaters jenes von einem stummen Geiste Besessenen erinnert, der vom Heilande wegen seines Glaubens befragt, ihm erwiderte: Herr, ich glaube; aber hilf meinem Unglauben[3]). Daß die Wahrheiten des Glaubens dunkel, unbegriffen und unbe-

1) Matth. 11, 25.
2) Vergl. Matth. 8, 10. 8, 26. 14, 31.
3) Marc. 9, 23.

greiflich sind, darf seine Festigkeit nicht beeinträchtigen; diese Dunkelheit ist eine heilige und göttliche Dunkelheit, heller, als alles natürliche Licht und daher von einer Gewißheit begleitet, die niemals trügen kann.

b. Der Glaube muß seinem Wesen nach allgemein sein, d. h. er muß sich wenigstens dem Willen des Glaubenden nach auf alle Wahrheiten beziehen, die Gott geoffenbart und die er uns durch seine Kirche als geoffenbarte vorstellen läßt. Wird auch nur eine einzige Glaubenswahrheit verworfen, so kann der Glaube überhaupt nicht mehr bestehen, denn auf dem Grunde, auf dem eine Wahrheit ruht, ruhen sie alle.

c. Der Glaube muß endlich seinem Wesen nach wohlbegründet und vernünftig sein; dieses ist er aber dadurch, daß er sich auf die höchste, untrügliche Auctorität, auf Gott selbst, stützt; denn gewiß handelt der am allervernünftigsten, der seine trügliche menschliche Vernunft mit gänzlicher Hingebung der untrüglichen göttlichen Vernunft unterwirft.

3. Aus der Bestimmung des Glaubens endlich folgt, daß er lebendig, d. h. daß er mit der Liebe, welche seine, wie aller Tugenden, nothwendige Form ist, verbunden, daß er von der Liebe bewegt und beseelt sein müsse (fides *viva*, f. *formata*, f. *affectionis*, f. *practica*, f. *perfecta*). Diese Eigenschaft der Lebendigkeit, sagten wir, folgt von selbst aus der Bestimmung des Glaubens. Denn die heilige Schrift, die das ganze christliche Leben uns als ein geistliches Gebäude vorstellt, stellt den Glauben als das Fundament dieses Gebäudes dar; das Fundament eines Gebäudes aber hat zwei Bestimmungen: es ist erstlich der Anfang des ganzen Gebäudes; und es ist zweitens auch die Stütze des ganzen Gebäudes; beide Bestimmungen hat der Erklärung der heiligen Synode von Trient zufolge[1] auch der Glaube; er ist erstlich der Anfang des höheren Lebens; denn da der ganze Zweck dieses Lebens dahin geht, alle Kräfte unserer Seele Gott zu unterwerfen, mit Gott zu vereinigen, oder Gott aus allen Kräften zu lieben; so macht der Glaube den Anfang dieser Unterwerfung, indem er die Vernunft Gott unterwirft — fides est prima, quae subjugat animam Deo, sagt der heil. Augustinus; — der Glaube ist aber auch die Stütze des höheren Lebens, denn das höhere Leben ist die Liebe Gottes, ich kann aber Gott nicht lieben, wenn ich ihn nicht zuvor im Glauben erkannt habe. Dieser seiner doppelten Bestimmung nach fordert der Glaube

---

1) Sess. VI. cap. 8.

nothwendig die Liebe. Insofern er nämlich ein Anfang ist, verpflichtet er uns, fortzufahren; insofern er eine Stütze ist, verpflichtet er uns, noch darüber zu bauen, damit das Gebäude vollendet werde. Wir fahren aber nach dem gemachten Anfange des höheren Lebens fort und bauen das geistliche Gebäude des höheren Lebens aus durch die Liebe. Durch die Liebe erreicht somit der Glaube seine Bestimmung erst vollständig; erst der mit der Liebe verbundene, von der Liebe beseelte Glaube ist daher der vollkommene Glaube (fides perfecta); erst er ist das den ganzen Menschen beherrschende neue göttliche Princip, ja die heilige, gottgefällige Gesinnung selbst, weil durch ihn alle Kräfte unserer Seele Gott unterworfen sind: die Vernunft seiner Wahrheit, der Wille seinen Geboten, und das Herz sich sehnend nach seinen ewigen Umarmungen. — Der von der Liebe getrennte, Gesinnung und Leben noch nicht wirksam bestimmende Glaube, der auch der todte oder der gestaltlose (fides mortua, fides informis) genannt wird, erfüllt seine wahre Bestimmung nicht; er ist ein unvollkommener, ein bloß theoretischer und müßiger Glaube (fides imperfecta, fides theoretica, fides otiosa). Gleichwohl kann derselbe noch der wahre (fides vera) sein, weil durch jede schwere Sünde, wie die Kirche lehrt, nicht auch der wahre Glaube verloren wird [1]).

Ist aber auch der todte Glaube immer noch der wahre Glaube, so ergeben sich daraus folgende weitere Bestimmungen:

a. die Liebe ist dem Glauben als solchem nicht wesentlich; sie ist wohl die Form des Glaubens, aber, in der Schulsprache zu reden, nicht die substanzielle, physische oder innere Form (forma substantialis, physica, intrinseca), sondern nur die äußere Form (forma extrinseca); sie umgibt den Glauben nur wie das Kleid den nackten Körper [2]).

b. Die Bezeichnung des Glaubens als des Fundamentes der Rechtfertigung [3]) ist wenigstens theilweise auch auf den todten Glauben noch anwendbar. Wie nämlich das Fundament eines materiellen Gebäudes schon, wenn der Bau begonnen wird, und ehe noch das Dach das Gebäude bedeckt, wenigstens darin die Bestimmung eines Fundamentes erfüllt, daß es Mauern und Wände stützt, ebenso

1) Conc. Trid. Sess. IV. can. 28.: Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia simul et fidem semper amitti, aut fidem, quae remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva, aut eum, qui fidem sine charitate habet, non esse christianum, a. s.

2) Vergl. *Thom.* 2. 2. qu. 6. art. 2.

3) Sess. VI. cap. 8.

verhält es sich mit dem geistlichen Gebäude. Auch wenn das Dach der Liebe dieses Gebäude noch nicht bedeckt, erfüllt der Glaube schon wenigstens in Beziehung auf einen Theil desselben die Bestimmung eines Fundamentes, obgleich er diese Bestimmung in Absicht auf das ganze Gebäude allerdings erst dann erfüllt, wenn er von der Liebe bewegt ist, weil ohne die Liebe das geistliche Gebäude so wenig vollendet ist, wie das Haus ohne das Dach.

c. Auch der todte Glaube kann nicht zu Stande kommen ohne die Gnade. Denn ist der todte Glaube noch der wahre Glaube und kann der wahre Glaube überhaupt ohne die göttliche Gnade nicht zu Stande kommen, so kann es auch der todte Glaube nicht [1]).

§. 132.

Vermehrung der Tugend des Glaubens und die Mittel dieser Vermehrung.

Die Tugend des Glaubens ist, wie jede andere Tugend, ebensowohl des Fortschrittes als des Rückschrittes fähig, und kann auch gänzlich wieder verloren werden.

Der Fortschritt dieser Tugend kann ein doppelter sein, ein intensiver und ein extensiver. Intensiv schreitet diese Tugend fort, heißt: die Hingebung an die göttliche Wahrheit wird inniger und entschiedener; extensiv schreitet sie fort, heißt: es erweitert sich der Kreis der Glaubens-Erkenntnisse, oder der eingeschlossene Glaube, fides implicita, entfaltet sich immer mehr zu einem entwickelten Glauben, zur fides explicita.

Das wirksamste Mittel der Beförderung dieser Tugend in der ersten Beziehung ist nach der eigenen Erklärung des Heilandes ein Leben nach dem Glauben. „Thuet nach meiner Lehre, so werdet ihr erkennen, ob sie von Gott ist, oder ob ich aus mir selber rede." Oder wie es an einer anderen Stelle heißt: „Wer aus Gott ist, der höret Gottes Wort;" d. h. wer mit Gott durch die Liebe verbunden ist, öffnet auch der göttlichen Wahrheit Sinn und Herz, und er fühlt sich, wie von selbst, von ihr angezogen und festgehalten.

In der zweiten Beziehung wird der Fortschritt dieser Tugend besonders durch die Thätigkeit der erkennenden Kräfte befördert. Und wie es, um die Tugend des Glaubens zu erlangen, Pflicht ist, die Glaubenswahrheiten überhaupt kennen zu lernen, das Wort Gottes zu hören, seinen Inhalt zu erwägen und in sich aufzunehmen: so ist man auch, um die Tugend des Glaubens zu vervollkommnen,

1) *Thom.* 2. 2. qu. 2. art. 2.

verpflichtet, seine religiösen Erkenntnisse immer mehr zu erweitern, jeder nach Maßgabe seines Alters, Berufes und seiner geistigen Kräfte. Doch bleibt die Anstrengung unserer eigenen Kräfte in der ersten Beziehung, wie in der zweiten ohne die göttliche Gnade fruchtlos. Daher lehrt die Kirche, daß wir vor Allem um die Gnade der Vermehrung des Glaubens anhaltend beten sollen. Wer um die Gnade des Glaubens noch nicht beten gelernt, der kennt noch nicht das unschätzbare Gut des Glaubens, und weil er dieses Gut nicht zu schätzen weiß, wird es ihm von Gott leicht wieder entzogen.

Als ein vorzügliches Mittel, den Glauben zu bewahren und zu kräftigen, empfehlen sich noch außerdem häufige Erweckungen von Glaubensacten, worüber jedoch in der zweiten Abtheilung noch besonders gehandelt werden wird.

§. 133.

Verminderung und Verlust des Glaubens.

Wie die Tugend des Glaubens vermehrt, so kann sie auch vermindert und gänzlich verloren werden. Vermindert wird sie durch die abnehmende Liebe zur Wahrheit, durch Alles, was den Geist für höhere Dinge abstumpft und ihn herunterzieht in die Gemeinheit des Lebens, oder durch gleichgültigen Nicht- oder Halbgebrauch der Gabe des Glaubens. Der lebendige Glaube wird verloren durch jede schwere Sünde, die uns der göttlichen Liebe und Gnade beraubt. Ist aber der lebendige Glaube verloren, so kann zwar, wie wir gesehen, der wahre Glaube noch bestehen bleiben, doch ist der todte Glaube sehr der Gefahr ausgesetzt, geradezu in Unglauben überzugehen. Denn die unheilige, gottentfremdete Gesinnung ist das vorzüglichste Hinderniß wie der Annahme, so auch der Bewahrung des Glaubens; wer die Sünde liebgewonnen hat und nicht von ihr scheiden will, wird die Wahrheit hassen; weil die Wahrheit ihm den Genuß der Sünde verbittert, wird er wünschen, daß sie nicht Wahrheit sei, und Scheingründe, zufällig zusammen gerafft, werden ihm genügen, sich dieser Störerin seiner Freuden zu entledigen. „Jeder, der Böses thut," sagt der Heiland, „hasset das Licht und kommt nicht an's Licht, damit seine Werke nicht gestraft werden. Wer aber die Wahrheit thut, kommt an's Licht, damit seine Werke offenbar werden, weil seine Werke in Gott gethan sind."

Auch ist zu beachten, daß der Glaube eine Gnade ist, und daß Gnaden, die wir nicht gebrauchen, oder die wir zu unserem Verderben mißbrauchen, uns leicht entzogen werden. Die Pflicht, die Gefahren des Glaubens nach Möglichkeit zu vermeiden, liegt Jedem ob.

Gegensätze gegen den Glauben.

Die Gegensätze gegen den Glauben bezeichnen entweder den Mangel irgend einer nothwendigen Eigenschaft des Glaubens oder den Mangel des Glaubens selbst. Diese beiden Arten können freilich wieder zusammenfallen, insofern der Mangel wenigstens derjenigen Eigenschaften, die aus dem Wesen des Glaubens herfließen, den Glauben selbst aufhebt; wie z. B. die Häresie, welche die Eigenschaft der Allgemeinheit des Glaubens negirt, auch den Glauben selbst negirt, und daher auch von den älteren Theologen geradezu nur als eine besondere Art des Unglaubens aufgeführt wird. Da man jedoch nach dem heutigen Sprachgebrauche den Ausdruck Unglaube gewöhnlich in einem engeren Sinne nimmt, so wollen wir diesem Sprachgebrauch gemäß die eben gedachte Eintheilung der Gegensätze gegen den Glauben in solche, die den Mangel einer nothwendigen Eigenschaft des Glaubens, und in solche, die den Mangel des Glaubens selbst bezeichnen, für die folgende Abhandlung aufrecht halten.

I. Gegensätze gegen die nothwendigen Eigenschaften des Glaubens.

Die nothwendigen Eigenschaften des Glaubens haben wir eingetheilt in solche, welche die Bedingung bezeichnen, ohne welche der Glaube weder entstehen noch bestehen kann, in solche, die aus der Bestimmung des Glaubens, und in solche, die aus dem Wesen desselben herfließen.

1. In der ersten Beziehung mußte der Glaube ein demüthiger sein. Den Gegensatz gegen den demüthigen bildet der hoffärtige Glaube. Namentlich ist hiehin zu rechnen der sogenannte Wissensstolz, jene sich aufblähende Speculation, die statt die beschränkte menschliche Vernunft dem Glauben zu unterwerfen, den Glauben der beschränkten menschlichen Vernunft unterwirft, die statt das unvollkommene menschliche Wissen an der Höhe und Majestät des Evangeliums zu erhöhen, diese zu dem Maß jenes unvollkommenen Wissens herunterstimmt und so sich zur obersten Richterin Gottes selbst aufwirft, ihm gleichsam kategorisch vorschreibend, was er uns offenbaren und was er uns nicht offenbaren dürfe: eine Vermessenheit, womit, wie sich leicht einsehen läßt, der wahre Glaube kaum mehr bestehen kann. Die Speculation ist an sich so wenig verwerflich, daß sie vielmehr von der Kirche selbst stets gehegt und gepflegt worden ist, aber sie muß den Glauben nicht bekritteln, nicht richten, nicht ummodeln wollen, sondern sich ihn vielmehr selbst zur

unveränderlichen Regel und Richtschnur nehmen und mit bescheidenem Mißtrauen gegen sich selbst auftreten. Sehr beachtenswerth ist in dieser Beziehung auch noch für die heutige Zeit, wie sich hierüber der heil. Anselmus ausspricht: „Kein Christ," sagt er, „soll darüber nachdenken, wie, was die katholische Kirche in ihrem Herzen glaubt und mit dem Munde bekennt, nicht wahr sei, sondern immer denselben Glauben zweiffellos festhalten, ihn liebend, nach ihm lebend, mit aller Demuth die Gründe, warum er wahr sei, erforschen. Kann er um ihn wissen, so sage er Gott Dank; kann er es nicht, so eröffne er nicht seinen Mund, um ihn zu bestreiten, sondern beuge sein Haupt, ihn zu verehren. Denn eher wird die auf sich vertrauende Menschenweisheit zu nichte werden, als daß sie, ungeachtet aller Anstrengung, diesen Felsen ergründete [1])."

2. In der zweiten Beziehung mußte der Glaube ein lebendiger sein. Der Gegensatz gegen den lebendigen Glauben ist der todte und der träge Glaube. Vom todten Glauben ist das Nöthige schon oben bemerkt worden. Als träge charakterisirt sich der Glaube dadurch, daß man die Wahrheiten der Religion mit einer gewissen Oberflächlichkeit, mit einer Art von Gedankenlosigkeit so eben hinnimmt, ohne zu versuchen, tiefer in ihren Geist einzudringen und die darin verborgene Fülle von Trost, Erhebung und sittlicher Kraft sich auch nur zum Bewußtsein zu bringen. Ein Capital, das keine Zinsen trägt.

3. In der dritten Beziehung endlich mußte der Glaube sein fest, allgemein, vernünftig und wohlbegründet. Dem festen Glauben widerspricht die Zweifelsucht und der Indifferentismus, dem allgemeinen Glauben widerspricht der Irrglaube oder die Häresis, dem wohlbegründeten und vernünftigen Glauben widerspricht die Leichtgläubigkeit und der Aberglaube. Ueber jeden dieser drei Gegensätze soll nachstehend noch besonders gehandelt werden.

§. 134.

Die Zweifelsucht und der Indifferentismus.

1. Die Zweifelsucht erscheint im Grunde nur als eine besondere Art des Unglaubens; denn Zweifeln steht mit Glauben im geraden Widerspruche; wer zweifelt, ist unentschieden, schwankt hin und her; wer glaubt, schwankt nicht mehr, sondern ist entschieden. Daher wird der Zweifelnde oder genauer der Zweifelsüchtige (denn Glau=

1) De fide trinit. contr. Roscell. c. II.

benszweifel können auch unverschuldet und unwillkührlich sein und daher, wenn der Wille nicht zustimmt, vielmehr sie bekämpft und verscheucht, den Glauben nicht nur nicht alteriren, sondern sogar Anlaß zu seiner Befestigung und Erhöhung werden; der Zweifelsüchtige dagegen ruft die Zweifel absichtlich hervor, oder er unterhält sie geflissentlich und ergeht sich mit Lust in ihnen) von den älteren Moraltheologen dem Ungläubigen geradezu gleichgesetzt.

Dasjenige, worauf der Zweifelsüchtige seine Zweifel entweder stützt, oder wodurch er sie doch entschuldigen oder beschönigen möchte, die Unbegreiflichkeit und Unglaublichkeit der Geheimnisse des christlichen Glaubens, erscheint bei genauerer Erwägung, weit entfernt die Wahrheit des Glaubens zu erschüttern, vielmehr als ein neues Merkmal seiner Uebernatürlichkeit und Göttlichkeit.

Denn gerade diese Geheimnisse, welche der Zweifelsüchtige für unglaublich anspricht, sind nichts destoweniger doch geglaubt worden; man hat sie der Welt verkündigt und die Welt hat sich ihnen unterworfen und eben auf diese Weise ist die christliche Kirche selbst entstanden. Und zwar sind diese Geheimnisse, welche der Zweifelsüchtige für unglaublich anspricht, nicht etwa nur geglaubt worden in einem verborgenen und unbekannten Winkel der Erde, oder von einer kleinen Zahl zufällig zusammengeführter Menschen, sondern sie sind geglaubt worden in allen Theilen der Welt; sie sind nicht etwa nur geglaubt worden von unwissenden, ungebildeten, rohen oder leichtgläubigen Menschen, sondern sie sind geglaubt worden von den gebildetsten und urtheilstüchtigsten Männern, nicht etwa nur in Folge angeborener oder anerzogener Vorurtheile, sondern trotz aller Vorurtheile der Geburt und der Erziehung, trotz des Widerstrebens einer verderbten Natur, trotz des Widerspruchs des Verstandes und der Auflehnung der Sinne; sie sind ferner mit einem so entschiedenen, festen und wirksamen Glauben geglaubt worden, daß man dafür alle Güter des Lebens geopfert und alle Uebel des Lebens ertragen hat, und endlich mit einem so standhaften Glauben, daß derselbe ungeachtet alles Gegenkämpfens der Mächte der Finsterniß noch bis auf den heutigen Tag fortbesteht.

Sind daher diese Geheimnisse wirklich so unglaublich, als der Zweifelsüchtige es behauptet, und sind sie auf der anderen Seite, wie er doch nicht läugnen kann, dennoch geglaubt worden, und zwar so einstimmig, so allgemein, so willig, so standhaft, so unter allen Völkern; so wird man, um Beides zusammenzureimen, nothwendig annehmen müssen, daß die göttliche Vorsehung wunderbar über den Schicksalen des christlichen Glaubens gewaltet, und daß sie diese

seine Siege zu seiner Verherrlichung selbst herbeigeführt habe. Und je mehr der Zweifelsüchtige die Schwierigkeiten und Unbegreiflichkeiten der Geheimnisse des christlichen Glaubens übertreibt, um so mehr erhebt er, selbst ohne es zu wollen, die Allweisheit und Allmacht Gottes, die bei der Verbreitung des christlichen Glaubens so sichtbar hervortritt.

2. Der Indifferentismus ist entweder ein bloß praktischer, und dann besteht er in einer strafbaren Gleichgültigkeit gegen die heiligen Interessen der Religion überhaupt und in einem leichtsinnigen Sichhinwegsetzen über die positiven Vorschriften derselben; oder er ist auch zugleich ein theoretischer, indem man nach jenem anscheinenden Mäßigungsgrundsatze sämmtlichen positiven Religionen oder Confessionen das gleiche Recht zuerkennt, d. h. sie sämmtlich für gleich gut oder für gleich unsicher und schlecht erklärt. Dieser theoretische Indifferentismus stützt sich, wenn er sich überhaupt worauf stützt, in der Regel auf das Princip der sogenannten Allerweltsreligion, auf das Princip der Rechtschaffenheit, d. h. jener bloßen Maske von Rechtschaffenheit, hinter der sich eben sowohl die unrechtschaffenste und nichtswürdigste Gesinnung verbergen kann. Selbst im besten Falle, und selbst wenn die Verbindung zwischen Religiosität und wahrer Rechtschaffenheit weniger enge wäre, als sie es wirklich ist, würde doch immer noch die Ehrfurcht vor der Wahrheit mangeln, womit die wahre Rechtschaffenheit, die ächte, edle und heilige Sittlichkeit unmöglich bestehen kann.

§. 135.

Die Häresis.

1. Die Häresis (Wahl oder willkührliches Auswählen dessen, was man glauben oder nicht glauben will) wird im engeren Sinne des Wortes (haeresis formalis) von den älteren Moraltheologen definirt als ein dem Glauben entgegengesetzter freiwilliger und hartnäckiger Irrthum bei Demjenigen, der sich zur christlichen Religion bekennt [1].

Zu einer eigentlichen oder formellen Häresis (die materielle oder unbewußte Häresis ist nur Sünde, wenn der Irrthum ein unverschuldeter ist; sonst ist sie nicht einmal sündhaft) ist somit dreierlei erforderlich:

1) Das verwandte Wort ist secta (a sectando specialem opinionem); beide Ausdrücke lassen zwar auch eine günstige Deutung zu, aber zufolge des Sprachgebrauches der heiligen Schrift, der Väter und aller Theologen werden sie in der Regel in malam partem gedeutet.

a. ein wirklicher Irrthum gegen den Glauben. Einem Irrthume gegen den Glauben aber hängt man an, wenn man, wie Billuart sich ausdrückte, entweder einer falschen Lehre positiv zustimmt oder einer wahren Lehre nicht zustimmt[1]). Diese innere Zustimmung zu einer falschen, dem Glauben entgegengesetzten Lehre, oder diese innere Nichtzustimmung zu einer wahren, d. i. zu einer geoffenbarten Glaubenslehre ist zur Häresis vor Allem erforderlich. Eine falsche, dem Glauben entgegengesetzte Lehre bloß äußerlich bekennen, ohne ihr auch innerlich zuzustimmen, oder eine Glaubenslehre bloß äußerlich verneinen, ohne sie auch innerlich zu verneinen, ist, wenn auch sündhaft, doch noch keine Häresis.

b. Wird erfordert, daß der Irrthum ein freiwilliger und hartnäckiger sei (error voluntarius et pertinax). Freiwillig wird der Irrthum gegen den Glauben genannt, wenn er aus verschuldeter, unfreiwillig, wenn er aus unverschuldeter Unwissenheit entspringt. Ein unfreiwilliger oder aus unverschuldeter Unwissenheit entspringender Irrthum gegen den Glauben ist nicht einmal sündhaft; der freiwillige oder aus verschuldeter Unwissenheit entspringende Irrthum ist, wenn er zu wissen nothwendige Glaubenswahrheiten betrifft, zwar sündhaft, aber doch noch nicht Häresis; damit der freiwillige oder verschuldete Irrthum gegen den Glauben Häresis sei, muß er zugleich ein hartnäckiger sein, d. h. er muß nicht nur in einer verschuldeten Unwissenheit begründet sein, sondern er muß auch mit Wissen und Willen festgehalten werden. Diese Hartnäckigkeit des Irrthums ist zur Häresis wesentlich erforderlich, sie ist das Charakteristische derselben;

denn α. schon der Name Häresis deutet auf eine Betheiligung des Willens, auf einen positiv bösen oder verkehrten Willen hin, indem haeresis, wie oben bemerkt wurde, Wahl, Auswahl heißt, dieses aber offenbar ein Act des Willens ist.

β. Zum Glauben ist erforderlich eine fromme Bewegung des Willens, die unseren Verstand geneigt macht, der geoffenbarten Wahrheit fest zuzustimmen; es wird daher auch umgekehrt zu der dem Glauben entgegengesetzten Sünde der Häresis eine verkehrte Willensrichtung nothwendig sein, ein Wille, der uns bewegt, der geoffenbarten Wahrheit unsere Zustimmung zu versagen.

γ. Endlich sprechen hiefür auch die Entscheidungen und die Praxis der Kirche, wie die einstimmige Lehre der Väter. So entschuldigte z. B. das Lateranensische Concil unter Papst Innocenz III. den

---

1) Error est positivus assensus falsi seu dissensus vari.

Abt Joachim von der Ketzerei, weil derselbe nicht „hartnäckig" geirrt habe, und der heil. Augustinus sagt ausdrücklich: „Diejenigen, welche ihre Meinung, wenn sie auch falsch und verkehrt ist, nicht mit hartnäckiger Animosität vertheidigen, sind nicht unter die Häretiker zu zählen[1]).

Steht aber auch der Grundsatz fest, daß zur Häresis die Hartnäckigkeit des Irrthums erforderlich ist, so sind doch bei Anwendung desselben in einzelnen concreten Fällen wieder mancherlei Zweifel möglich. Im Allgemeinen läßt sich hierüber nur Folgendes festsetzen.

Der schuldbar Irrende ist kein Häretiker, wenn er nur bereit ist, seinen Irrthum abzulegen, sobald ihm die Lehre der Kirche hinreichend als solche vorgestellt wird; wenn er aber, auch nachdem ihm die Lehre der Kirche hinreichend als solche vorgestellt worden, d. h. nachdem sie ihm so vorgestellt worden, daß er vernünftiger Weise nicht zweifeln kann, es sei die Lehre der Kirche, bei seinem Irrthume dennoch beharrt; so ist ein Häretiker, auch wenn er nicht glauben will, daß die ihm vorgestellte Lehre wirklich die Lehre der unfehlbaren Kirche sei. Daß er einer Lehre der Kirche widerstrebend zugleich glaube, es sei diese Lehre wirklich Lehre der unfehlbaren Kirche, ist, um als Häretiker zu erscheinen, nicht nothwendig, denn mit jenem Urtheile, die betreffende Lehre sei Lehre der unfehlbaren Kirche, ist das Widerstreben gegen diese Lehre kaum vereinbar; müßte man ja doch sonst glauben können, irgend etwas sei falsch, wovon man doch zugleich glaubt, es werde von der Kirche, die nichts Falsches lehren kann, gelehrt, was sich offenbar widerspricht[2]).

Wer mithin sagt: ich glaube Alles, was die Kirche lehrt, nur glaube ich dieses Dogma nicht, weil ich nicht glaube, daß es die Kirche lehrt, ist ein Häretiker, wofern ihm nur jenes Dogma so vorgestellt worden, daß er vernünftiger Weise nicht zweifeln kann, es sei dieses Lehre der Kirche[3]).

---

1) Epist. 162. An anderen Stellen spricht sich der heilige Kirchenlehrer in ähnlichem Sinne aus; vergl. de anima l. 3. ep. ult.: Ista si pertinaciter singula defendantur, tot haereses facere possunt, quot opiniones numerantur. Und Donatist. c. 16. sagt er von einem, der in Glaubensdingen einer irrigen Meinung huldigte: Istum nondum haereticum dico, nisi manifestatae sibi doctrinae catholicae fidei resistere maluerit et illud, quod tenebat, elegerit. Daher auch das fast sprüchwörtlich Gewordene: errare potero, haereticus non ero.

2) Vergl. *Antoine,* tract. de virtut. theolog. cap. III.

3) Antoine a. a. O.; ebenso Suarez, Billuart u. a. m.

Daß Derjenige, welcher aus affectirter Unwissenheit im Glauben irrt, sich der Sünde der Häeresie schuldig mache, erleidet keinen Zweifel. Desgleichen sind Häretiker Diejenigen, welche in Folge davon im Glauben irren, daß sie es verschmäht haben, sich mit den nothwendigen Glaubenswahrheiten bekannt zu machen, entweder weil sie es nicht der Mühe werth hielten, Dasjenige kennen zu lernen, was die Kirche lehrt, oder weil sie durch die Regel der Kirche nicht gebunden sein wollten. Denn im ersten Falle wird die Lehrauctorität der Kirche geradezu verachtet und nicht für Das anerkannt, wofür sie anerkannt sein will; im zweiten Falle will man im Glauben irren und will man sich der Lehrauctorität der Kirche nicht unterwerfen. Endlich macht man sich der Häresie auch dadurch schuldig, daß man einer mit welchen Ausdrücken auch immer censurirten These anhängt, von der man weiß, daß sie censurirt ist[1]), oder daß man die unfehlbare Lehrauctorität der Kirche überhaupt verwirft.

c. Ist zu einer Häresis erforderlich, daß sich der Irrende zur christlichen Religion bekenne[2]).

2. Unterschieden wird die Häresis in die innere (haeresis mentalis sive interna), und in die äußere (haeresis externa). Der ersteren hängt man bloß innerlich an, während man die letztere auch äußerlich durch Wort oder Handlung offenbart. Doch muß das Wort oder die Handlung, welche als Zeichen oder als äußere Offenbarung der Häresis gelten soll, das eigenthümliche Zeichen der Häresis sein, oder die häretische Gesinnung an sich und vollkommen ausdrücken, wie wenn Jemand in einem häretischen Sinne es unterließe, vor dem heiligen Sacramente die Kniee zu beugen oder das Bild eines Heiligen verstümmelte oder einen Getauften wieder taufte[3]). Die Unterscheidung der Häresis in die innere und in die äußere ist, namentlich für den Beichtvater, insofern von Bedeutung,

---

1) Die allgemeine Bezeichnung einer falschen Proposition, die eine kirchliche Censur verdient, ist: propositio damnabilis; als verschiedene species werden ihr folgende Bezeichnungen subordinirt: propositio haeretica, pr. erronea, pr. haeresin sapiens, pr. male sonans, pr. temeraria, pr. scandalosa, pr. piarum aurium offensiva, pr. blasphema, pr. periculosa.

2) Vergl. *August*. de civit. l. 18. c. 51.: Haeretici sunt, qui sub vocabulo christiano doctrinae resistunt veritati. Zwar ist es in foro Dei zur haeresis nicht nothwendig, daß man valide getauft sei, indem die Paulianisten, obgleich nicht valide getauft, doch zu den Häretikern gezählt wurden; in foro ecclesiae aber ist zur haeresis die Taufe nothwendig.

3) *Suarez*, de tripl. virt. theolog. disp. XXI. sect. II.

als die äußere Häresis ein Reservatfall ist und der excommunicatio major latae sententiae unterliegt. Bei der äußeren Häresis wird außerdem wieder unterschieden, ob sie notorisch ist (haeresis notoria), d. h. ob sie auch von Anderen als Häresis erkannt wird, oder ob sie, wenn auch äußerlich offenbart, von Anderen nicht als solche erkannt wird (haeresis occulta). Die erstere ist ein päpstlicher; die letztere ein bischöflicher Reservatfall [1]).

3. Das Schisma, d. i. die Trennung vom Mittel- und Einheitspunkte der Kirche ist zwar an sich nicht haeresis, doch kann es leicht dazu führen oder auch dadurch veranlaßt sein [2]). Die Apostasie aber unterscheidet sich von der Häresis dadurch, daß in derselben der wahre Glaube, zu dem man sich persönlich bekannt hatte, verlassen wird, was bei der Häresie nicht erforderlich ist. Die Frage ist nur, wie geartet oder wie stark der Abfall sein müsse, um Apostasie genannt werden zu können. Die gewöhnliche Ansicht ist, es müsse der ganze Glaube, auch der Glaube an Christus, aufgegeben oder verläugnet werden, und ein Apostat sei mithin nur Derjenige, der vom Christenthume zum Judenthume, zum Islam oder zum Heidenthume abfalle, nicht aber Derjenige, der mit Beibehaltung des christlichen Namens und des Glaubens an Christus von der katholischen Kirche zu einer Häresie übertrete. Man beruft sich dabei auf die Ausdrucksweise der heiligen Väter, welche, während sie den Kaiser Julianus einen Apostaten nennen, den arianischen Kaiser Constantius nicht als Apostaten, sondern nur als Häretiker bezeichnen. Die entgegengesetzte Ansicht wird begünstigt durch den heil. Cyprian, der auch die von der katholischen Kirche zu den Häretikern Uebergetretenen Apostaten nennt [3]), so wie durch den heil. Thomas, der das Wesen der Häresis darein setzt, daß man den Glauben, durch den man mit Gott verbunden war, aufgebe, so daß man durch den Glauben nicht mehr mit Gott verbunden sei: was sich durchaus auch auf die Apostasie anwenden läßt.

Ob diese beiden Arten des Unglaubens, die Häresis und die Apostasie, essentiell oder bloß accidentiell von einander verschieden seien, wird ebenfalls controvertirt. Zu welcher Ansicht man sich aber auch bekennen mag: die verschiedenen species des Unglaubens sind in der Beichte namentlich auszudrücken, so wie auch die bestimmten Irrthümer, denen man gehuldigt hat [4]).

---

1) Suarez a. a. O.

2) Vergl. Stapf, christl. Moral II. S. 42.

3) Lib. 1. epist. (al. 54.)

4) Vergl. *Billuart*, Summ. S. Thom. Tom. VII. dissert. IV. art. 4.

4. Die Häresis schließt die ganze Schwere und Bosheit der Sünde des Unglaubens in sich, und sie wird von den Moraltheologen als Sünde gegen den heiligen Geist aufgeführt, indem der Häretiker der erkannten Wahrheit widerstrebt. Die Bekehrung eines Häretikers, besonders eines Stifters, Beschützers oder Beförderers der Häresie ist nicht unmöglich, aber schwer und selten. Es bedürfte dazu einer besonderen Gnade, und Gott läßt in gerechter Strafe oft zu, daß er sich immer mehr im Irrthume verhärte und daß er bis zum Tode verhärtet bleibe. Man hat auf dem Todesbette unvergleichlich mehr große Sünder und Lasterhafte, als solche Häresiarchen sich bekehren sehen[1]. Sie leben in der Regel ruhig in ihren Irrthümern fort, und sterben darin mit einer Sicherheit, die man kaum begreift, wenn man an die schwere Rechenschaft denkt, die sie für so viele verführte Seelen, für so viele in der Kirche angerichtete Verwirrungen Gott verschulden. Man sollte nicht einwenden: sie seien ja von der Wahrheit ihrer Lehre überzeugt, und sie handelten nach dieser Ueberzeugung. Ueberzeugt sein ist nicht das rechte Wort für sie; sie sind nicht überzeugt, sondern sie haben sich eigensinnig in ihre Meinungen verrannt, und beharren darin mit Hartnäckigkeit. Zwischen Ueberzeugtsein und solch' einem eigensinnigen Verranntsein ist ein großer Unterschied; das erstere entspringt aus dem Geiste, welcher ohne Voreingenommenheit und Leidenschaftlichkeit denkt, schließt, urtheilt; das letztere dagegen entspringt aus der Phantasie, welche den Eingebungen der Leidenschaften und den Bewegungen eines verderbten, der Wahrheit entfremdeten Herzens folgt.

5. Der Schwere der Sünde der Häresis entspricht die Schwere der kirchlichen Strafen, welche über dieselbe verhängt sind. Die äußere Häresis unterliegt nämlich der excommunicatio major latae sententiae: eine Strafe, welche die Bulle Coena Domini zugleich über alle Diejenigen verhängt, welche der Häresis auf irgend eine Weise Vorschub leisten (die fautores, receptores et defensores haereticorum). Außerdem ist die äußere Häresis ein bischöflicher oder päpstlicher Reservatfall. Auch das unter schweren kanonischen Strafen eingeschärfte Verbot des Lesens, der Vertheidigung, Verbreitung, Zurückhaltung oder des Druckes häretischer Schriften erscheint ebenso sehr als eine Strafmaßregel gegen den häretischen Verfasser (in odium et poenam haeresis et auctoris haeretici), als es den Ge-

---

1) Vergl. Liguori: die wunderbare Leitung Gottes im Erlösungswerke des Menschen (übers. von Hugues) IV. Capit. (der unglückselige Tod der Verfolger der Kirche).

fahren der Ansteckung, die durch solche Schriften den Gläubigen entstehen, wirksam vorbeugen soll. Daß die Kirche in beider Rücksicht das Recht hat, häretische Schriften oder Bücher zu verbieten, kann ebensowenig einem Zweifel unterliegen (sie hat dieses Recht auch zu allen Zeiten ausgeübt [1]), als daß sich die Gläubigen an dieses Verbot gebunden zu erachten haben. Diejenigen, die in der Wissenschaft des Glaubens nicht hinreichend befestigt sind, dürfen glaubensfeindliche Schriften ohnehin nicht lesen, da sie dadurch ihren Glauben der Gefahr aussetzen würden, was immer und unter allen

---

1) Schon in der Apostelgeschichte wird berichtet, daß die im Aberglauben befangen gewesenen Epheser zusammengekommen, und, ohne Zweifel auf eine desfallsige Anweisung des Apostels Paulus, ihre abergläubischen Schriften verbrannt haben. Aehnliches begegnet uns in den apostolischen Constitutionen, wo es heißt: apostolos prohibuisse initio fidelibus libros gentilium et falsorum prophetarum (lib. 1. c. 5.), so wie im 59. der apostolischen Canones: Si quis falso inscriptos libros tamquam sanctos in ecclesia ad populi et cleri perniciem pervulgaverit, deponatur. Deßgleichen hat die Kirche nach dem Zeugniß des Sokrates und des Nicephorus auf dem ersten nicänischen Concil die Schriften des Arius verdammt und verbrennen lassen. Das Gleiche geschah mit den Schriften des Nestorius und des Eutyches, und in späterer Zeit mit denen des Johannes Huß und des Wiklef. Als nach Erfindung der Buchdruckerkunst bei der dadurch möglich gewordenen schnelleren und allgemeineren Verbreitung glaubensfeindlicher und verführerischer Schriften die Gefahren der Ansteckung sich steigerten, erwies sich die Maßregel der Vernichtung solcher Schriften durch's Feuer nicht mehr als genügend, obgleich noch Papst Leo X. die Verbrennung aller Schriften Luthers anordnete. Man griff daher besonders in Folge der anschwellenden Fluth häretischer Schriften zur Zeit und nach der Zeit der Reformation zu dem geeigneter scheinenden Mittel, Verzeichnisse (indices) solcher Bücher anzufertigen, deren Lesung, Verbreitung u. dgl. den Gläubigen zu untersagen sei. Einen solchen index häretischer oder der Häresie verdächtiger Schriften ließ Karl V. schon im Jahre 1546 von der theologischen Facultät in Löwen anfertigen und bekannt machen; einen noch ausführlicheren index gab dieselbe Facultät im Jahre 1556 heraus. Da indeß diese indices noch der Approbation der höchsten kirchlichen Auctorität entbehrten, auch die in italienischer Sprache abgefaßten Schriften nicht einbegriffen, so ließ seinerseits auch Papst Paul IV. einen solchen index im Jahre 1557 und bald darauf im Jahre 1559 einen neuen Index von solchen Bücher publiciren, deren Lesung und Bewahrung er unter den in der Bulla Coena D. bezeichneten Strafen den Gläubigen verbot. Sein Nachfolger Pius IV. brachte die ganze Angelegenheit an die heilige Synode von Trient, welche mit Zugrundelegung der früheren indices wieder einen neuen index anfertigen ließ. Wegen der weiteren geschichtlichen Data über den index muß hier auf Suarez, Billuart, Liguori, Antoine verwiesen werden.

Umständen sündhaft ist. Aber auch Diejenigen, die vom Lesen häretischer Schriften für ihren Glauben keine Gefahr zu befürchten haben, dürfen sie wegen des kirchlichen Verbotes wenigstens ohne Dispens nicht lesen; denn der kirchlich Gesinnte hört auf die Stimme der Kirche. Die Einwendung, daß der index librorum prohibitorum in verschiedenen Ländern, wie z. B. in Deutschland nicht promulgirt sei, hätte nicht erhoben werden sollen. Denn selbst vorausgesetzt, daß zur Verbindlichkeit eines vom Oberhaupte der Kirche emanirenden Gesetzes die Promulgation desselben in Rom, dem Mittelpunkte der Kirche, nicht genügend, vielmehr auch die Promulgation desselben in den einzelnen Provinzen der Kirche erforderlich sei, könnte diese Meinung doch offenbar nur auf diejenigen Gesetze des heiligen apostolischen Stuhles Anwendung finden, welche ein neues Recht und eine neue Verbindlichkeit einführen, nicht auf solche, die nur ein altes göttliches oder menschliches Recht, das schon hinreichend promulgirt war, wieder neu einschärfen oder erklären. Bei den Gesetzen der letzteren Art ist vielmehr die im Mittelpunkte der Kirche, zu Rom, stattfindende Promulgation jedenfalls vollständig genügend für Alle, die, sei es auf welche Weise auch immer, Kenntniß davon erlangen. Zu solchen kirchlichen Gesetzen aber, die ein neues Recht nicht erst einführen, sondern nur als neue Erklärungen eines alten Rechtes, oder eines schon hinreichend promulgirten Gesetzes erscheinen, sind offenbar zu rechnen die kirchlichen Glaubensgesetze. Diese, die nur erklären, daß irgend eine Lehre zum Glauben gehöre, oder daß irgend welche Schriften oder Propositionen dem christlichen Glauben entgegengesetzt seien, bedürfen keineswegs einer Promulgation in den verschiedenen Provinzen oder Diöcesen der Kirche, damit sie für Diejenigen, die auf irgend eine Weise davon Kenntniß erlangen, verbindlich seien. Jeder, der auf irgend eine Weise sich überzeugt, daß irgend eine Handlung im Widerspruche steht mit dem Naturgesetze, oder mit einem göttlichen oder hinreichend promulgirten menschlichen Gesetze, ist eo ipso verpflichtet, dieselbe zu meiden; und gewiß ist es daher nicht minder Derjenige, der sich überzeugt, daß irgend etwas nach der formellen Erklärung oder Entscheidung der Kirche oder ihres Oberhauptes einem göttlichen oder promulgirten menschlichen Gesetze zuwider sei. Aus dem Gesagten folgt, daß wirklich nicht allein Diejenigen, welche in der Wissenschaft des Glaubens nicht gehörig unterrichtet oder befestigt sind, glaubensfeindliche und religionswidrige Schriften nicht lesen dürfen, sondern daß auch Diejenigen, welche vom Lesen

der Bücher des index für ihren Glauben und ihre Religion keine Gefahr zu befürchten haben, diejenigen Bücher, von denen sie wissen, daß sie von der Kirche verboten sind, wegen dieses kirchlichen Gebotes ohne Dispense nicht lesen dürfen. Daß diese Entscheidung auch nach der Anschauungsweise des heiligen apostolischen Stuhles die richtige sei, erhellt daraus, daß derselbe den Bischöfen Deutschland's die Facultät verleiht, von dem Verbote des index unter Umständen zu dispensiren. Dem heiligen apostolischen Stuhle ist es nicht unbekannt, daß der index in Deutschland nicht promulgirt zu werden pflegt, und gleichwohl ertheilt er diese Facultät, die, wenn jene Verbindlichkeit des index nicht bestände, etwas rein Illusorisches sein würde.

Das in Rede stehende Gesetz ist aber nicht bloß Moral-, sondern auch Pönal-Gesetz, indem es über die Uebertreter kirchliche Censuren verhängt. Ob es nun auch in seiner letzteren Eigenschaft für die Diöcesen Deutschlands, wo es nicht promulgirt ist, verbindend sei, diese Frage allein kann noch controvertirt werden. Wenn nämlich das Verbot des index mit den kirchlichen Glaubensgesetzen das gemein hat, daß er an sich kein neues, ein neues Recht einführendes Gesetz, sondern nur Erklärung schon bestehender alter Gesetze ist, so kann es doch, in wiefern es jene Strafen festsetzt, wohl für ein neues Gesetz angesehen werden, und wenn an der Meinung, daß zur Verbindlichkeit eines kirchlichen Gesetzes auch die Promulgation desselben in den einzelnen Diöcesen erforderlich sei, festgehalten werden soll, so würde die Frage über die Verbindlichkeit des index in seiner Eigenschaft als einer lex poenalis verneint werden und mithin angenommen werden dürfen, daß man zwar durch die Uebertretung des kirchlichen Verbotes des index sich versündige, jedoch nicht den hiefür festgesetzten kanonischen Strafen verfalle. In diesem Sinne ist diese Frage auch von vielen angesehenen und durchaus kirchlich gesinnten Theologen entschieden worden.

§. 136.

Der Aberglaube und die Leichtgläubigkeit.

1. Der Apostel fordert einen vernünftigen Dienst Gottes, ein rationabile obsequium; dieser vernünftige Dienst Gottes kann sich aber, wie alle einzelne Acte der Gottesverehrung, nur auf einen vernünftigen Glauben gründen; diesem vernünftigen Glauben ist entgegengesetzt der Aberglaube. Schon der Name (Aberglaube=Afterglaube) drückt seine Verkehrtheit aus. Er charakterisirt

sich als ein Befangensein in solchen dem wahren Glauben entweder beigemischten oder ihn gänzlich ausschließenden religiösen Vorstellungen, welche mit der Offenbarung und der gesunden Vernunft im Widerspruche stehen. Verschiedene Formen desselben sind: der Glaube an Astrologie, an Chiromantie, an das Auspicium und Augurium, an das Looswerfen, an Traumdeuterei, an die Wünschelruthe, an Schatzgräberei, an die Kabbala, der dämonische Aberglaube im engeren Sinne, und ähnliche Erscheinungen, wie solche sich besonders im Heidenthume in auffallender Weise und Zahl bemerklich gemacht; indem das Heidenthum selbst ja nur als der durchgebildete Aberglaube, als ein Aberglaube im großen Maßstabe betrachtet werden kann. Daß die falsche, abergläubische Verehrung Gottes nur die nothwendige Folge solcher falschen, abergläubischen Vorstellungen ist, versteht sich von selbst.

Die schwere Sündhaftigkeit des Aberglaubens liegt schon in seinem Wesen, als solchem, begründet. Denn er ist das eigentliche Zerrbild des Glaubens, dessen Erkenntnisse er trübt, und den er auch wohl mit gänzlicher Vernichtung bedroht, indem es durch die Erfahrung häufig bestätigt wird, daß Aberglaube mit Unglaube nur Hand in Hand geht: eine Erscheinung, die sich übrigens auch psychologisch leicht erklären läßt. Denn das religiöse Bedürfniß ist in der menschlichen Natur so tief begründet, daß man, um den wahren Glauben abweisen zu können, einen falschen oder einen Wahnglauben an seine Stelle setzen muß. Man neigt sich zu den abentheuerlichsten und ungereimtesten Vorstellungen, nur um sich den wahren und vernünftigen verschließen zu können, und man stimmt den unbegreiflichsten Irrthümern zu, um nicht den unbegreiflichen Wahrheiten zustimmen zu müssen. Als ebenso verwerflich lassen ihn auch die Ursachen erscheinen, die ihm in der Regel zu Grunde liegen: Beschränktheit, Stumpfheit und Rohheit des Geistes, eine zügellose, verwilderte Phantasie, Verkehrtheit des Herzens, eine wilde, wüste Sinnlichkeit.

2. Dem wohlbegründeten Glauben widerspricht die Leichtgläubigkeit, d. i. die Neigung zu voreiligem Annehmen und leichtfertigem Fürwahrhalten unbegründeter Meinungen über Dinge, welche die Religion betreffen. Die Leichtgläubigkeit führt leicht zu Aberglauben, und setzt uns wenigstens der Gefahr aus, in unseren heiligsten Angelegenheiten kläglich hintergangen zu werden. Was sich nur irgend ohne Vermittelung der Kirche unter dem Namen von Religion oder religiösen Absichten ankündigt, soll der Christ der strengsten Prüfung unterwerfen; eine Pflicht, die von der heiligen

Schrift wiederholt eingeschärft wird. „Hütet euch," sagt die heilige Schrift, „vor falschen Propheten." „Prüfet Alles, was gut ist; behaltet das Beste." „Vielgeliebte, glaubet nicht jeglichem Geiste, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott seien, denn es sind viele falsche Propheten in die Welt ausgegangen[1])."

II. Der Gegensatz gegen den Glauben als Mangel des Glaubens selbst (der Unglaube im engeren Sinne).

§. 137.

Die verschiedenen Formen des Unglaubens.

Der gänzliche Mangel des Glaubens ist der Unglaube, der jedoch nach Art und Schuldbarkeit wieder verschieden sein kann.

Der Mangel des Glaubens kann nämlich seinen Grund haben entweder in einem nicht-wissen Können der Wahrheit, in einer unüberwindlichen Unkenntniß (wenn Jemanden der Glaube gar nicht verkündigt worden ist), oder in einem nicht-wissen und nicht-annehmen Wollen der Wahrheit. Der Unglaube der ersten Art heißt der negative Unglaube (infidelitas negativa); dieser ist nicht Sünde, sondern nur Uebel oder Strafe der Sünde. Denn man sündigt nicht durch Unterlassung dessen, was man nicht thun kann; Diejenigen aber, denen der Glaube nicht verkündigt worden ist, können nicht glauben nach den Worten des Apostels: Quomodo credent ei, quem non audierunt; daher auch der Heiland sagt: „Wäre ich nicht gekommen, so würden sie keine Sünde haben; nun aber haben sie wegen ihrer Sünde (der Sünde des Unglaubens nämlich) keine Entschuldigung mehr[2])." Ungläubige dieser Art werden mithin nicht ihres Unglaubens wegen verdammt, sondern, wenn sie verdammt werden, werden sie verdammt wegen anderer Sünden, die ohne den Glauben nicht erlassen werden können; und censurirt ward deßhalb vom römischen Stuhle folgende Proposition des Bajus: Infidelitas pure negativa in his, quibus Christus non est praedicatus, peccatum est.

Bei der Einwendung, daß jeder Unglaube wenigstens in Adam freiwillig und somit auch sündhaft sei, übersieht man, worum es sich eigentlich hier handelt. Ist nämlich auch jeder Unglaube, der

---

1) Matth. 7, 15—16. 1 Thess. 5, 21. 1 Joh. 4, 1.

2) Vergl. Joh. 15, 22. und die Erklärung hiezu von Augustinus (tractat. 89. in Joan.).

mit der Erbsünde zusammenhängt, in Adam freiwillig, so genügt doch diese Freiwilligkeit in Adam noch nicht, um eine von der Erbsünde verschiedene, persönliche Sünde zu constituiren; denn zu einer persönlichen Sünde gehört auch eine persönliche Freiwilligkeit, eine directe oder eine indirecte. Und hier handelt es sich eben um nichts Anderes, als um die persönliche Sünde.

Der Unglaube der zweiten Art ist der Unglaube im engeren Sinne. Man theilt ihn wieder ein in den privativen (inf. privativa) und den in positiven (inf. positiva). Unter dem privativen Unglauben versteht man den Unglauben Desjenigen, der einerseits, obgleich ihm der Glaube verkündet wird, ihn nicht hört oder, wenn er ihn hört, ihm nicht zustimmt, anderseits aber auch dem Glauben nicht positiv widerstrebt oder sich zu einem dem Glauben entgegengesetzten Irrthume bekennt. Der positive Unglaube dagegen ist die Abwesenheit des Glaubens in Demjenigen, der dem ihm hinreichend verkündigten oder vorgestellten Glauben positiv widerstrebt, indem er entweder die Wahrheit des Glaubens verneint oder einen dem Glauben entgegengesetzten Irrthum bejaht.

Eine besondere Form des privativen Unglaubens ist der sogenannte Naturalismus mit seinen verschiedenen Arten und Unterarten. Als besondere Formen des positiven Unglaubens dagegen werden folgende drei Hauptarten aufgeführt: der Paganismus, der Judaismus und die Häresis. Der positive Unglaube besteht nämlich, wie so eben bemerkt ward, in dem Widerstreben gegen den Glauben; dem Glauben kann man aber auf eine dreifache Weise widerstreben; entweder widerstrebt man dem Glauben, zu dem man sich noch gar nicht bekannt hat, und dies ist der Paganismus, oder man widerstrebt dem Glauben, den man als einen vorbildlichen im A. T. angenommen hat, und dies ist der Judaismus, oder man widerstrebt dem Glauben, den man in seiner vorgebildeten hellen Wahrheit angenommen hat, und dies ist die Häresis.

Zum Paganismus gehört auch der Muhamedanismus oder Islam, weil dieser sich niemals zum Glauben an Christum bekannt hat, weder in figura noch in veritate; denn wenn auch die Muhamedaner Christum für einen Propheten halten, halten sie ihn doch nicht für das Siegel aller Propheten und für den Schlußstein aller Offenbarung. Der Unglaube im engeren Sinne ist nicht nur Sünde, sondern er ist **die** Sünde, nämlich die Sünde vorzugsweise, wie im Folgenden näher gezeigt werden soll.

§. 138.

Die schwere Sündhaftigkeit des Unglaubens.

1. Wie die Gerechtigkeit in der Gemeinschaft mit Gott besteht, und wie sie um so größer und vollkommener ist, je durchgebildeter und vollkommener diese Gemeinschaft ist; so besteht umgekehrt die Sünde in der Abkehr oder in der Trennung von Gott, und sie wird daher auch um so größer sein, je entschiedener sie den Menschen von Gott trennt, je weiter sie ihn von Gott entfernt.

Nun entfernt aber der Unglaube offenbar am weitesten von Gott; denn er zerreißt alle Fäden der Verbindung mit ihm, er vernichtet sogar den letzten Anknüpfungspunkt an ihn, nämlich seine wahre Erkenntniß. Von Gott ganz losgerissen sein heißt aber losgerissen sein von Allem, was den Menschen stützt und ihn über die platte Gemeinheit des Lebens emporhebt. Indem der Ungläubige die erste Wahrheit, die Wahrheit, die in Gott ruht, verwirft, ist sein Irrthum ein Irrthum ohne Ende, und indem er das Gesetz Gottes verwirft und kein Gesetz anerkennt, als das er sich selbst gibt, macht er sich selbst zu Gott oder er wirft alle Zügel von sich und sinkt zur Thierheit herab. Deßhalb wird der Unglaube in der heiligen Schrift nicht nur Sünde genannt, als ob er etwa mit anderen Sünden nur parallel liefe, sondern er heißt die Sünde, weil er die Sünde vorzugsweise und eine Quelle vieler Sünden ist; er heißt die Sünde, die nicht zu entschuldigen ist, und welche die ewige Verdammniß nach sich zieht [1]).

Ebenso verwerflich erscheint der Unglaube durch die Ursachen, die ihm gewöhnlich zu Grunde liegen. Die Ursache des Unglaubens ist nämlich seltener eine mangelhafte, beschränkte Erkenntniß, als Verderbtheit des Herzens und des Willens; welche Herzens- und Willensverderbtheit sich entweder in der Richtung nach der höheren Seite des Menschen und somit als Entfesselung, Zügellosigkeit oder Stolz des Geistes äußert, oder in der Richtung nach seiner niederen Seite sich als Entfesselung und Zügellosigkeit der Sinne, als fleischliche, thierische Genußsucht offenbart, oft aber auch nach beiden Seiten hin zugleich zur Erscheinung kommt. Auf die erstere Ursache des Unglaubens, den Stolz des Geistes, deutet der Heiland hin, wenn er den Pharisäern vorwirft, daß sie an ihn nicht glauben könnten, weil sie Ehre von einander nähmen; auf die letztere Ursache, die Zügellosigkeit und Wildheit des Fleisches,

1) Joh. 15, 22.

deutet er hin, wenn er sagt, daß die Menschen die Finsterniß mehr liebten, als das Licht, weil ihre Werke böse seien; denn Jeder, der Böses thue, hasse das Licht und komme nicht an's Licht, damit seine Werke nicht gestraft würden.

2. Doch sind nicht alle Arten des Unglaubens gleich schuldbar; vielmehr kann die Sünde des Unglaubens dem Grade ihrer Schuld nach verschieden sein, sowohl objectiv als subjectiv betrachtet. Subjectiv betrachtet ist die Schuld dieser Sünde um so größer, je größer der Antheil ist, den der Wille an derselben hat und je bewußter das Widerstreben gegen die Wahrheit ist; die Schwere der Sünde nimmt dagegen in dem Maße ab, als die Unwissenheit in den Vordergrund und die Verkehrtheit des Willens in den Hintergrund tritt.

Objectiv ist die Sünde des Unglaubens um so schwerer, je durchgreifender der Widerspruch ist, in den er sich mit der objectiven Wahrheit setzt, oder je mehr dadurch die Glaubenswahrheiten selbst entstellt werden. Interessant und Licht verbreitend über das hier Gesagte ist, wie Thomas sich über die Frage äußert, welcher Unglaube schwerer sei, der der Heiden, der der Juden oder der der Häretiker. Beim Unglauben, sagt er, kommt zweierlei in Betracht; erstlich das Verhältniß desselben zum Glauben, und nach dieser Seite hin sündigt Jemand, der dem schon angenommenen Glauben widerstrebt, schwerer, als Derjenige, der dem noch nicht angenommenen Glauben widerstrebt; wie Derjenige, welcher nicht erfüllt, was er versprochen, schwerer sündigt, als Derjenige, welcher nicht erfüllt, was er niemals versprochen hat. Und in dieser Hinsicht ist der Unglaube der Häretiker, welche sich zum Glauben an das Evangelium bekennen, und ihm dennoch durch Alterirung seiner Wahrheiten widerstreben, schwerer als der der Juden, die den Glauben an das Evangelium niemals angenommen haben. Und wiederum ist der Unglaube der Juden, weil sie den vorbildlichen Glauben im A. T., den sie aber durch falsche Auslegung entstellen, angenommen, eine schwerere Sünde, als der Unglaube der Heiden, welche den Glauben an das Evangelium in keinerlei Hinsicht angenommen haben. — Der andere Punkt, der beim Unglauben in Betracht kommt, ist die Alterirung Dessen, was zum Glauben gehört. Und da die Heiden in mehr Punkten irren als die Juden, und die Juden wieder in mehr Punkten als die Häretiker, so ist, nach dieser Seite betrachtet, der Unglaube der Heiden schwerer als der Unglaube der Häretiker, mit Ausnahme Einiger, wie der Manichäer, welche in Beziehung auf den Glauben noch mehr irren als die Heiden.

Doch ist von diesen beiden Momenten das erstere in Beziehung auf Bestimmung der Schuld das hauptsächlichere, und man kann daher sagen, daß der Unglaube der Häretiker unter allen Arten die schuldbarste sei [1]).

Dritter Abschnitt.

Von der theologischen Tugend der Hoffnung.

Die theologische Tugend der Hoffnung nimmt zwischen den beiden anderen theologischen Tugenden die mittlere Stelle ein; sie setzt den Glauben voraus, und sie geht der Liebe voran, obgleich sie, wie der Glaube, erst durch die Liebe vollendet wird.

§. 139.

Begriff der Hoffnung im Allgemeinen.

In der heiligen Schrift kommt das Wort Hoffnung (spes) in verschiedener Bedeutung vor; bald bezeichnet es den gehofften Gegenstand selbst (so, wenn es heißt: „die Hoffnung, welche geschaut wird, ist keine Hoffnung [2]),“ oder „wir erwarten die selige Hoffnung [3]);“ bald bezeichnet es die Person, auf die man hofft (in diesem Sinne wird Gott, besonders in den Psalmen, öfters geradezu des Menschen Hoffnung genannt [4]); bald bezeichnet es den übernatürlichen Act [5]), bald den übernatürlichen Habitus der Hoffnung [6]).

Gehen wir von dem Begriffe aus, den man mit dem Worte Hoffnung im Allgemeinen zu verbinden pflegt, so ist sie ein wirksames Verlangen nach einem zukünftigem, möglichem und schwer zu erreichendem Gute, verbunden mit dem Vertrauen, daß man es wirklich erreichen werde [7]).

a. Dieser Bestimmung zufolge ist die Hoffnung ein Gemisch aus zwei Actionen oder Zuständen, dem Verlangen einerseits und dem Vertrauen anderseits. Fehlt einer dieser beiden Bestandtheile, so kann die Hoffnung nicht mehr bestehen. Weil aber das Vertrauen das Verlangen schon voraussetzt, nicht umgekehrt aber das Ver-

---

1) Summ. 2. 2. qu. 10. art. 6.

2) Vergl. Röm. 8, 24

3) Titus 2, 13.

4) Vergl. Ps. 13; Ps. 21. u. A.

5) Job 19, 27. „Diese Hoffnung ruht in meinem Busen.“

6) 1 Korinth. 13, 13. „Es bleiben aber diese drei: Glaube, Hoffnung und Liebe.

7) Bei den alten Moraltheologen: Desiderium efficax boni futuri, possibilis et ardui cum fiducia obtinendi.

trauen auch immer vom Verlangen vorausgesetzt wird (denn es kann ein Verlangen geben ohne Vertrauen), so ist der Hauptaccent auf das Vertrauen zu legen, und wird dieses daher in der heiligen Schrift, wie bei den heiligen Vätern oft ausschließlich hervorgehoben.

b. Wirksam ist das Verlangen, wenn es nicht bloß auf den Zweck, sondern auch auf die Mittel zum Zwecke hingerichtet ist. Ein unwirksames Verlangen ist, wie gar kein Verlangen und daher auch zu einer wahren Hoffnung nicht hinreichend.

c. Ein Gut endlich muß es sein, was man hoffen soll, denn ein Uebel wird nicht gehofft, sondern gefürchtet; und zwar muß dieses Gut sein: ein zukünftiges, denn ein vergangenes oder gegenwärtiges kann nicht erst gehofft werden, sondern wird genossen; ein mögliches, denn ein für unmöglich angesehenes wird ebenfalls nicht gehofft, sondern ganz aufgegeben; endlich ein schwer zu erreichendes. Ob auch diese letzte Bestimmung wesentlich sei, darüber ließe sich streiten, indem ja auch ein leicht zu erreichendes Gut wohl gehofft werden kann; doch liegt in dem Ersehnen oder dem sehnlichen Verlangen eingeschlossen, daß man in den Besitz des betreffenden Gutes sich wenigstens nicht allzu leicht setzen könne. Bei der theologischen Hoffnung aber ist diese Bestimmung um so wichtiger, da sich dadurch wenigstens theilweise die theologische Hoffnung von der theologischen Liebe unterscheidet.

§. 140.

Begriff der theologischen Hoffnung insbesondere.

Wie beim theologischen Glauben muß man auch bei der theologischen Hoffnung unterscheiden den bleibenden Zustand und den vorübergehenden Act. Die zuständliche theologische Hoffnung (spes habitualis) ist jene übernatürliche, vom heiligen Geiste in uns hervorgebrachte Seelenstimmung, vermöge derer wir wirksam ersehnen und von Gott zuversichtlich erwarten die ewige Seligkeit nebst allen uns dazu nothwendigen oder dienlichen Mitteln; jenes (wirksam ersehnen), weil die Seligkeit der vollkommene Besitz Gottes, Gott aber unser höchstes Gut ist; dieses (zuversichtlich erwarten), weil Gott, der Treue, Allmächtige und Allbarmherzige, uns um Christi willen die ewige Seligkeit nebst den dazu nothwendigen oder dienenden Mitteln verheißen hat. Die actuelle Hoffnung ist der einzelne vorübergehende Act der Hoffnung.

Durch diese Begriffsbestimmung der habituellen theologischen Tugend, um die es sich hier zunächst handelt, sind schon genau bezeichnet: erstens die bewirkende Ursache der Hoffnung, zweitens ihr

materielles wie formelles Object, und drittens endlich die Subjecte, denen sie überhaupt eigen sein kann.

1. Die theologische Tugend der Hoffnung ist eine übernatürliche vom heiligen Geiste in uns hervorgebrachte Seelenstimmung: die bewirkende Ursache der Hoffnung ist somit der heilige Geist selbst, der sie, bei der heiligen Taufe, oder wenn sie wieder verloren worden, bei der zweiten Rechtfertigung unserer Seele einflößt. Die theologische Tugend der Hoffnung ist, wie die beiden anderen theologischen Tugenden, ein unmittelbares und reines Gnadengeschenk Gottes, auf dessen Empfang wir uns freilich wieder vorzubereiten haben.

2. Als das materielle Object der Hoffnung ist in der aufgestellten Begriffsbestimmung bezeichnet die ewige Seligkeit nebst allen uns dazu nothwendigen oder dienlichen Mitteln. Die ewige Seligkeit ist das primäre Object, die dazu nothwendigen oder dienlichen Mittel sind das secundäre Object der Hoffnung. Da aber die ewige Seligkeit in nichts Anderem als in dem vollkommenen Besitze und Genusse Gottes besteht, und da wir zum Besitze Gottes nicht anders gelangen können, als durch Gottes Hülfe, d. h. durch seine geistlichen oder leiblichen Gnaden, — diese eben sind die nothwendigen Mittel zu unserer Seligkeit, — so kann man auch sagen: das primäre materielle Object der Hoffnung sei Gott selbst, insofern er sich uns vollkommen zu besitzen oder zu genießen gibt; das secundäre materielle Object der Hoffnung seien die geistlichen und leiblichen Gnaden, die Gott uns spendet [1]).

Und da endlich diese geistlichen und leiblichen Gnaden Gottes zunächst wieder dahin zielen, die christliche Tugend, als wodurch die ewige Seligkeit von uns verdient wird, in uns zu begründen, zu erhalten und zu vermehren: so läßt sich das ganze Object der Hoffnung, sowohl ihr primäres, als ihr secundäres Object, durch den Satz des heil. Augustinus bezeichnen: „Praemium virtutis erit ipse (Deus), qui virtutem dedit et qui se ipsum, quo melius et majus nihil potest esse, promisit [2])."

3. Das formelle Object oder das Motiv der Hoffnung ist der aufgestellten Definition zufolge ebenfalls Gott selbst, und zwar in Absicht auf beide Bestandtheile der Hoffnung, sowohl in Absicht

1) Genau so drückt sich hierüber der heil. Thomas aus, wenn er sagt: Spes adipiscendi vitam aeternam habet duo objecta, scilicet vitam aeternam, *quam* quis sperat et auxilium divinum, *a quo* sperat.

2) De civit. Dei lib. 22. c. 30. Offenbar bezieht sich hier Augustinus auf den bekannten Ausspruch Gottes an Abraham (1 Mos. 15, 1.).

auf das Verlangen, als in Absicht auf das Vertrauen. Ich verlange, sehne mich nach Gott, weil Gott mein höchstes Gut ist, und weil nur er allein mich vollkommen beseligen kann; und ich vertraue, daß mir dieser Besitz werde zu Theil werden, weil Gott, der ewig Treue, Allmächtige und Allbarmherzige, um Jesu Christi willen denselben mir zugesichert hat. Da aber Gott diesen Besitz mir nicht unbedingt zugesichert, sondern diese Zusicherung an die Bedingung geknüpft hat, daß ich mich mittelst seiner Gnade desselben würdig machen, oder daß ich ihn verdienen werde, so entsteht die Frage, ob auch meine eigenen, mittelst der göttlichen Gnade mir erworbenen Verdienste Motiv meines Vertrauens sein dürfen. Antwort: das primäre Motiv meines Vertrauens darf nur Gott sein, der mir um Christi willen die ewige Seligkeit verheißen hat; aber secundäres Motiv meines Vertrauens dürfen allerdings auch meine eigenen Verdienste sein; denn wenn mir die ewige Seligkeit um meiner Verdienste willen zu Theil wird, so darf ich sie auch um dieser Verdienste willen hoffen; doch dürfen wir uns deßhalb nicht selbst erheben, rühmen oder irgendwie auf uns selbst vertrauen, da auch diese unsere Verdienste selbst wieder nur göttliche Gnadengeschenke sind[1]. Hieran knüpft sich die weitere Frage, ob es überhaupt erlaubt sei, außer auf Gott noch auf Geschöpfe, auf die Engel, Heiligen oder andere Menschen zu vertrauen. Thomas antwortet hierauf mit gewöhnlicher Gründlichkeit, wie folgt. Die Hoffnung, sagt er, geht auf zweierlei, nämlich auf das zu erlangende Gut, und auf die Hülfe, wodurch es erlangt wird. Das zu erlangende Gut hat die Bedeutung des Endzweckes (causa finalis), die Hülfe dagegen, wodurch es erlangt wird, hat die Bedeutung eines Mittels oder einer bewirkenden Ursache (causa efficiens). Bei beidem kann man wieder unterscheiden ein Primäres und ein Secundäres; der primäre Zweck ist der letzte Zweck oder der Endzweck, der secundäre Zweck ist das Gut, welches zur Erreichung des Endzweckes dient. Aehnlich ist es auch mit der bewirkenden Ursache der Hoffnung; die primäre ist das erste Handelnde, die secundäre ist gleichsam das Werkzeug, wodurch die erstere handelt. Die Hoffnung ist auf die ewige Seligkeit, wie auf ihr letztes Ziel gerichtet; auf die göttliche Hülfe aber als auf die erste Ursache, die zu diesem Ziele hinführt. Wie man nun kein anderes Gut außer der ewigen Seligkeit als Endziel hoffen darf, sondern wie man jedes Gut nur als Mittel zur Seligkeit hoffen soll, so darf man auch auf keinen

1) *Conc. Trid.* Sess. VI. c. 16.

Menschen oder auf irgend ein Geschöpf wie auf die erste Ursache der Seligkeit seine Hoffnung setzen. Wohl aber ist es erlaubt, seine Hoffnung zu setzen auf einen Menschen oder auf irgend ein Geschöpf als auf die zweite Ursache oder als auf das Werkzeug Gottes. Auf diese Weise wenden wir uns an die Heiligen und begehren wir auch Manches von den Menschen [1].

4. Endlich läßt sich aus der mehrgedachten Definition herleiten, welchen Subjecten überhaupt die theologische Tugend der Hoffnung eigen sein könne.

Nicht eigen kann sie sein:

a. den Seligen im Himmel; denn bei ihnen ist die Hoffnung bereits in Besitz übergegangen; die Seligkeit ist für sie ein gegenwärtiges Gut.

b. Nicht eigen kann sie sein den Verdammten in der Hölle; denn sie erkennen die Erlangung der ewigen Seligkeit nicht mehr als möglich.

c. Nicht eigen kann sie ferner sein den Ungläubigen; denn der übernatürliche Glaube ist das Fundament der übernatürlichen Hoffnung; wo daher jener fehlt, kann auch diese nicht bestehen.

d. Endlich kann sie nicht eigen sein den Verzweifelnden; weil die Verzweiflung die Hoffnung ausschließt.

Eigen kann sie dagegen sein:

a. den Seelen im Reinigungsorte, denen die Seligkeit noch etwas Künftiges ist, und

b. allen Gläubigen auf Erden mit Ausnahme derjenigen, die an Gottes Barmherzigkeit verzweifeln.

Was die actuelle Hoffnung betrifft, so ist diese das gemeinsame Werk der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit, und sie geht entweder der Tugend der Hoffnung, auf sie vorbereitend, voran, oder sie ist Bethätigung der Tugend der Hoffnung selbst. Uebrigens hat die actuelle Hoffnung das gleiche materielle und formelle Object, wie die habituelle Hoffnung.

§. 141.

Der übernatürliche und theologische Tugendcharakter der Hoffnung.

Da die Hoffnung, wie so eben gezeigt worden, Gott nicht nur zu ihrer unmittelbar hervorbringenden Ursache, sondern auch zu ihrem Objecte und Motive hat; so kann es keinem Zweifel unter-

---

1) Summ. 2. 2. qu. 17. art. 4.

liegen, daß sie wirklich das Wesen einer übernatürlichen und theologischen Tugend in sich trage. Gleichwohl ist dieser ihr übernatürlicher und theologischer Tugendcharakter in Anspruch genommen worden, freilich aus Gründen, die mehr Schein, als Halt haben.

1. Daraus, daß ich in der Hoffnung Gott als mein höchstes Gut liebe, will man folgern, daß ich durch die Hoffnung Gott auf mich beziehe und mich gleichsam als sein Ziel hinstelle, da ich doch umgekehrt mich auf Gott beziehen und Gott als mein Ziel hinstellen müsse; so daß eben deshalb der Hoffnung der theologische Tugendcharakter nicht zuerkannt werden könne. Bei dieser Einwendung geht man aber von einer nicht richtigen Voraussetzung aus. In der Hoffnung liebe ich Gott und beziehe ich ihn auf mich nicht in dem Sinne, als ob ich sein Ziel wäre, sondern ich liebe nur Gott für mich (mihi), oder ich liebe in der Hoffnung eigentlich nur die Vereinigung meiner mit Gott, als meinem letzten übernatürlichen Ziele; so daß auch in der Hoffnung das Ziel nicht der Mensch, sondern Gott selbst ist.

2. Mit der vorigen verwandt ist die Einwendung, daß die Hoffnung nur eine Eigenliebe sei, oder daß sie aus der Eigenliebe entspringe; denn sie sei das Verlangen seines eigenen Nutzens oder Gewinnes; das Verlangen aber entspringe aus der Liebe, mithin das Verlangen seines eigenen Nutzens oder Gewinnes aus der Eigenliebe; die Eigenliebe aber sei nur eine natürliche Liebe, weil die geliebte Sache, wie der Grund der Liebe ein natürlicher sei, und somit könne die Hoffnung nicht für eine übernatürliche Tugend angesprochen werden.

Hierauf läßt sich erwiedern, daß jede Liebe des Verlangens nach irgend einem Gute — und die Hoffnung ist eine solche Liebe des Verlangens (amor concupiscentiae) — von selbst auch eine Werthschätzung dieses Gutes, eine Liebe zu diesem Gute selbst einschließe, weil, wenn ich ein Gut begehre, mein Begehren doch diesem Gute gilt. Lieben wir nun Gott mit dieser Liebe des Begehrens, so ist diese Liebe allerdings ein Wohlwollen, eine Liebe gegen uns selbst, weil wir Gott für uns begehren; gleichwohl ist diese Liebe keine natürliche, sondern eine übernatürliche, weil das Gut, das wir durch jene Liebe für uns begehren, ein schlechthin übernatürliches ist. Derjenige, für den dieses Gut geliebt wird, ist an sich betrachtet freilich etwas Natürliches, aber in Beziehung auf jenes übernatürliche Gut betrachtet, ist er nicht mehr rein Natürliches. Vielmehr erhebt sich die Natur in dieser Liebe und liebt sich selbst anders, als sie sich natürlich liebt, weil sie in dieser Liebe für sich keine

natürliche, sondern eine übernatürliche Vollkommenheit wünscht und liebt.

Entweder darf man daher nicht eine jede Liebe seines eigenen Nutzens oder Gewinnes Eigenliebe nennen, oder, wenn man dieses will, so darf man nicht jede Eigenliebe eine natürliche und unvollkommene Liebe nennen. Betrachtet doch auch der Apostel den Tod als seinen Gewinn [1], weil er ihm Jesus gab, den zu gewinnen er ein so großes Verlangen hatte [2], und ebenso sagt er, daß die Frömmigkeit zu Allem nützlich sei, weil sie die Verheißungen des gegenwärtigen und zukünftigen Lebens für sich habe [3], woraus er folgert, daß die Frömmigkeit ein großer Gewinn sei [4].

Ist nur die Liebe seines eigenen Nutzens und Gewinnes durch eine übernatürliche Regel geordnet und begehrt sie, dieser Regel entsprechend, eine übernatürliche unerschaffene Güte, so ist sie keine natürliche Liebe mehr. Gleichwohl soll nicht geläugnet werden, daß diese Liebe die natürliche Liebe zu sich selbst voraussetze, ebenso, wie die Gnade die Natur voraussetzt.

Eine Mutter wünscht z. B. ihrem Sohne eine übernatürliche Vollkommenheit; die natürliche Verbindung, in der sie zu ihm steht, liegt hiebei allerdings zu Grunde, aber diese natürliche Verbindung und in Folge derselben die natürliche Liebe macht doch nicht den tiefsten und eigensten Grund der Liebe aus, vermöge derer sie ihm jene übernatürliche Vollkommenheit wünscht; vielmehr liegt der tiefste und eigenste Grund dieser Liebe in der Vorzüglichkeit des geliebten Gutes selbst; alles Andere ist nur nothwendige oder nützliche Bedingung [5].

Ganz so wird das Verhältniß von den berühmtesten älteren Theologen aufgefaßt.

Unter Anderen erörtert Bonaventura die Frage, ob die (übernatürliche) Liebe auch eine lohndienerische sein könne, und er beantwortet diese Frage zugleich mit Nein und mit Ja; mit Nein, wenn der Lohn ein erschaffenes Gut; mit Ja, wenn der Lohn ein unerschaffenes Gut, wenn es Gott selbst sei, der zu Abraham gesagt: „Ich selbst werde dein großer Lohn sein [6].“

Desgleichen definirt der heil. Franz von Sales in seinem Buche

1) Philipp. 1, 21.
2) Philipp. 3, 8.
3) 1 Timoth. 4, 8.
4) 1 Timoth. 6, 8.
5) Vergl. Suarez a. a. O.
6) Dist. 27. art. 2. qu. 2.

von der Liebe Gottes die Hoffnung als eine Liebe, die auf Gott gehe und auf uns selbst zurückkehre, die ihren Blick auf die göttliche Güte richte, zugleich aber auch auf unseren eigenen Nutzen sehe. Sie ist eine Liebe der Begierde, aber diese Begierde ist eine heilige, wohlgeordnete Begierde; die Liebe zu uns behauptet darin einen Platz, aber die Liebe zu Gott behauptet doch darin den ersten Platz. Denn wir lieben durch die Hoffnung Gott, nicht daß er unser Gut sei, sondern weil wir sein sind, nicht als ob er wegen unser da wäre, sondern weil wir wegen seiner da sind. Denn ein großer Unterschied findet statt zwischen den Worten: ich liebe Gott für mich und: ich liebe Gott um meinetwillen. Denn sage ich: ich liebe Gott für mich, so sage ich dadurch gleichsam, ich erfreue mich, daß Gott mein Antheil, mein höchstes Gut ist und sehne mich, ihn zu besitzen. Wer aber spräche: ich liebe Gott um meinetwillen, der würde die Gottesliebe zum Mittel der Eigenliebe machen [1].

Verhältniß der theologischen Hoffnung zu den beiden anderen theologischen Tugenden.

§. 142.

Ihr Verhältniß zum theologischen Glauben.

1. Im Gegensatze zu der Lehre der Reformatoren, welche den Glauben und das Vertrauen in Eins aufgehen ließen, ist vor Allem festzuhalten, daß die Hoffnung eine vom Glauben verschiedene Tugend sei. Die heilige Schrift unterscheidet beide Tugenden ganz entschieden von einander, wenn sie sagt: hier bleiben drei Tugenden: Glaube, Hoffnung und Liebe. Die Stelle, wodurch man besonders die Vermischung dieser beiden Tugenden hat rechtfertigen wollen, der Ausspruch des Apostels: Abraham credidit Deo et reputatum est ei ad justitiam, und wie es gleich darauf weiter heißt: qui contra spem in spem credidit [2], hat einen ganz anderen Sinn, als den man ihr untergelegt. Auch hier ist das credere durchaus nicht gleich confidere, so daß auch die fides der fiducia gleichzusetzen wäre. Denn es handelt sich hier dem Apostel nicht sowohl darum, das Vertrauen, als vielmehr den Glauben Abrahams herauszuheben, und an der Stelle des A. T., der er diese Worte entlehnt hat, bezeichnen sie ebenfalls den Glauben Abra-

1) Amour de Dieu liv. II. ch. 17.
2) Röm. 4, 3.

hams und nicht zunächst sein Vertrauen. Der Sinn der Stelle ist offenbar dieser: Abraham habe geglaubt zur Hoffnung (in spem), weil er seine Hoffnung gegen seine Hoffnung (contra spem, d. h. wie sie ihm die Natur gewähren konnte) auf den Glauben an Gottes Verheißung gegründet hat.

Von den heiligen Vätern wird der Unterschied zwischen den beiden Tugenden ebenfalls festgehalten; unter Anderm sagt der heil. Augustinus ausdrücklich, daß sich Glaube und Hoffnung nicht nur dem Namen, sondern auch der Sache nach von einander unterscheiden; indem der Glaube sich auf Gutes und Böses, die Hoffnung sich aber nur auf Gutes, indem jener sich auf Vergangenes und Zukünftiges, diese sich nur auf Zukünftiges beziehe[1].

Auch kann der Glaube noch bestehen, wenn die Hoffnung bereits aufgegeben ist; es kann Jemand die göttlichen Verheißungen für wahr halten, und dennoch verzweifeln, und es schließt somit die Abwesenheit der Hoffnung nicht immer auch die Abwesenheit des Glaubens ein.

2. Wie alle übernatürlichen Tugenden, so hat auch die Hoffnung den Glauben zu ihrer Grundlage. Wie nämlich der Wille überhaupt nicht lieben kann, wenn der Verstand nicht vorher erkannt hat, so kann er auch die übernatürlichen Dinge nicht lieben oder erhoffen, wenn er sie nicht vorher kennen gelernt hat. Der Apostel bezeichnet daher den Glauben geradezu als den Grund der zu hoffenden Dinge[2], womit übereinstimmend der heilige Augustinus sagt: „Wie kann etwas gehofft werden, wenn es nicht geglaubt wird[3].“

3. Eine andere Frage dagegen ist, welcher bestimmte Glaubensact der Hoffnung vorangehen oder auf welches specielle Glaubensurtheil sie basiren müsse. Den Reformatoren zufolge ist die Grundlage der Hoffnung das sichere Urtheil: „ich werde selig werden;“ aber dann müßte jeder Hoffende von seiner künftigen Seligkeit eine unbedingte Gewißheit besitzen, die er doch nach Lehre der heiligen Schrift und der Kirche[4] in der That nicht besitzt. Das Urtheil, das der Hoffnung vorangehen muß, lautet vielmehr dahin: „Gott läßt es mir, um selig zu werden, an seiner Gnade nicht fehlen, wenn ich nur selig werden will.“ Oder: „die Gnade

---

1) Vergl. Enchirid. c. 8.
2) Hebr. 11, 1.
3) Enchirid. cap. 8.
4) *Conc. Trid.* Sess. VI. cap. XIII. u. can. 13. 14. 15. 16.

Gottes ist mächtig genug, mich zu retten und nichts kann mein Heil verhindern, wenn ich nur mein Heil wirksam will, und ich kann mein Heil wirksam wollen mit der Gnade, die mir von Gott um Christi willen dargeboten wird." Hieraus nun leuchtet ein, daß die Hoffnung nach einer Seite hin ebenso unbedingt ist, als sie nach der anderen Seite hin bedingt erscheint. Sie ist unbedingt und schließt die entschiedenste Festigkeit, die höchste Zuversicht ein, insoweit sie sich auf jenes Glaubensurtheil stützt, daß Gott mich selig machen könne und mir die dazu erforderliche Gnade auch wirklich darbiete; mit anderen Worten, die Hoffnung auf die ewige Seligkeit ist eine unbedingte und höchst zuversichtliche, insoweit sie die ewige Seligkeit von Gott selbst abhängig erkennt. Denn Gott hat uns die ewige Seligkeit, insoweit sie von ihm selbst abhängig ist, unbedingt verheißen, und wir dürfen sie deßhalb in diesem Sinne auch unbedingt erwarten. Nach dieser Seite hin kann daher unsere Hoffnung nie zu groß oder zu kühn sein; so wenig wir Gott jemals zu sehr lieben oder zu fest an ihn glauben können, so wenig können wir jemals ein zu großes Vertrauen auf ihn setzen[1]; und deßhalb wird die Hoffnung in der heiligen Schrift ein sicherer und fester Anker unserer Seele genannt[2].

Dagegen erscheint die Hoffnung bedingt und mit einer gewissen Furcht verpaart, insofern sie die Seligkeit zugleich abhängig erkennt von des Menschen eigener Mitwirkung, an deren Bedingung Gott die Verheißung der ewigen Seligkeit geknüpft hat. Und mit Beziehung hierauf heißt es in der heiligen Schrift: „Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern[3]."

Was aber von der Hoffnung auf die ewige Seligkeit gilt, gilt auch von der Hoffnung auf unsere Rechtfertigung und Sündenvergebung. Auch sie hat uns Gott nicht unbedingt, sondern nur unter der Bedingung unserer Bekehrung verheißen. Was ich dagegen unbedingt hoffen kann, ist, daß Gott mir die zur Erfüllung dieser Bedingung erforderliche Gnade und Hülfe geben werde; denn diese nothwendige Gnade und Hülfe ist Allen unbedingt verheißen, und es ist Glaubenssatz, daß Gottes Hülfe Niemanden versagt werde, der das Seinige thue, denn Gott, sagt die heilige Synode von Trient, verläßt Niemand, wenn er nicht zuvor vom Menschen verlassen wird.

---

1) *Thom.* Summ. 1. 2. qu. 64. Art. 4.
2) Hebr. 6, 19.
3) Philipp. 2, 12.

§. 143.

Ihr Verhältniß zur theologischen Liebe.

1. Wie vom Glauben ist die Hoffnung auch von der Liebe verschieden. Abgesehen von dem mehrgedachten Ausspruche des Apostels, wodurch die drei theologischen Tugenden als unterschiedene nebeneinander hingestellt werden, erhellt dies erstens daraus, daß, wie beim Todsünder, die Hoffnung ohne die Liebe bestehen kann, und daß zweitens beide Tugenden ein verschiedenes Object haben. Das Object der theologischen Liebe ist Gott, als höchstes Gut an sich betrachtet; das Object der theologischen Hoffnung dagegen ist Gott, als höchstes Gut für mich, als mein höchstes Gut betrachtet. Zwar sind beide Tugenden auf den Genuß Gottes hingerichtet, aber jede in anderer Weise; die Hoffnung ist auf den Genuß Gottes als etwas Abwesendes und schwer zu Erreichendes, die Liebe auf den Genuß Gottes als auf ein gegenwärtiges Gut hingerichtet, so daß wir der Substanz nach dieselbe Liebe einst besitzen werden, wenn wir werden selig sein [1]). Die Liebe hier auf Erden ist schon ein anticipirter Genuß Gottes. Daher kommt es auch, daß die Liebe, welche ihrer Natur nach die Kraft hat, uns mit Gott unzertrennlich zu verbinden, mit dem Stande der Sünde unvereinbar ist, wogegen die Hoffnung ihrer Natur nach die Sünde nicht ausschließt.

2. Der Ordnung ihrer Entstehung nach geht die theologische Hoffnung der theologischen Liebe voran. Die heilige Synode von Trient setzt in der Beschreibung des Prozesses der Rechtfertigung die Hoffnung der Liebe vor [2]), und auch in der heiligen Schrift und bei den Vätern wird die Hoffnung stets in derselben Ordnung, an der zweiten Stelle, zwischen dem Glauben und der Liebe, aufgeführt. Auch der Umstand, daß die Hoffnung als das nothwendige Mittel zum Heile oder zur Erlangung der Gerechtigkeit zu betrachten ist, läßt keinen Zweifel übrig, daß wenigstens der Act der Hoffnung dem Acte der Liebe vorangehen müsse, weil man sonst annehmen müßte, daß es eine Gerechtigkeit (die Gerechtigkeit besteht ja eben in der Liebe) ohne die Hoffnung geben könnte, was nach Lehre der Schrift und der Väter unmöglich ist [3]).

---

1) *Thom.* 2. 2. qu. 23. art. 6. ad 8.

2) Sess. VI. cap. VI.

3) Vergl. Röm. 8, 24. 1 Thess. 5, 8. (der Apostel nennt hier die Hoffnung den Helm des Heiles); *Ambrosius*, lib. 1. de poenitentia cap. ult.: Nullus veram poenitentiam agit, nisi qui sperat; Conc. Trid. Sess. VI. cap. 6. 3. 27.

Aus dem inneren Wesen der beiden Tugenden selbst läßt es sich freilich schwer nachweisen, warum die Hoffnung der Liebe vorangehen müsse; denn hat der Mensch Gott und seine Güte durch den Glauben erkannt, so scheint nichts im Wege zu stehen, daß er sich auch sogleich zur Liebe Gottes wegen seiner selbst aufschwinge. Läßt sich aber die Nothwendigkeit der fraglichen Ordnung nicht aus dem inneren Wesen dieser beiden Tugenden, als solchem, nachweisen, so läßt sie sich doch daraus nachweisen, wenn man zugleich auf die Unvollkommenheit des Subjectes hinsieht, dem diese Tugenden inhäriren, und auf die Art und Weise, wie die Gnade sich der Natur gleichsam accommodirt. Da nämlich die Liebe die höhere Tugend ist, und da die Gnade auf den Menschen so einwirkt, wie es am angemessensten ist, d. h. da sie ihn allmälig vom Unvollkommenen zum Vollkommenen hinauf-, nicht umgekehrt vom Vollkommenen zum Unvollkommenen hinabführt: so wird die Gnade den Menschen erst anleiten, Gott als sein Gut zu lieben und die höchsten Güter von ihm zu hoffen, ehe sie ihn befähigen wird, Gott um Gottes willen zu lieben[1]). Und mit Rücksicht hierauf läßt sich unbedingt behaupten, daß die theologische Hoffnung (der amor concupiscibilis) der Ordnung ihrer Entstehung nach der theologischen Liebe (dem amor charitatis) vorangehen müsse.

3. Die Hoffnung kann bestehen ohne die Liebe, aber die Liebe kann hienieden wenigstens nie bestehen ohne die Hoffnung; denn die Liebe ist die Erfüllung des ganzen Gesetzes und somit auch die Erfüllung des von Gott ebenfalls aufgestellten Gebotes der Hoffnung.

§. 144.

Das Gebot und die Pflichtmäßigkeit der Hoffnung.

1. Gott hat uns die Hoffnung ausdrücklich geboten[2]), indem sie uns zum Heile schlechthin nothwendig ist. Die actuelle Hoffnung ist nämlich den Sündern nothwendig, um sich auf die Gnade der Rechtfertigung vorzubereiten, wie dieses die Kirche, gestützt auf zahlreiche und unzweideutige Aussprüche der Offenbarung, ausdrücklich erklärt hat[3]). Die habituelle Hoffnung, welche

---

1) Vergl. *Suarez*, de tripl. virtute theol. disput. I. de virt. spei Sect. III.

2) Ps. 4, 6. Ps. 16, 7. 1 Timoth. 4, 8—12. 2 Timoth. 4, 7—8. Hebr. 6, 11—12. 10, 22. 23. 35 u. A.

3) Vergl. Conc. Trid. Sess. VI. cap. 6. Stets wird die Sündenvergebung vom Heiland an das Vertrauen, als an ihre unerläßliche Bedingung geknüpft, vergl. Matth. 9, 2. Marc. 2, 3. Luc. 5, 18 u. A.

auch durch einzelne vorübergehende Hoffnungsacte öfters bethätigt werden soll, ist nothwendig den Gerechten, auch den Gerechtesten und Vollkommensten, um in der Gerechtigkeit zu verharren und in der Gerechtigkeit zu wachsen. Die Ansicht Fenelons, daß die vollkommene Liebe die Hoffnung ausschließe, daß die vollkommene und reine Liebe diejenige sei, welche Gott nur um seiner selbst wegen liebe, ohne irgend eine Einmischung eines eigennützigen Beweggrundes weder der Furcht, noch der Hoffnung, daß es einen Zustand gebe, wo die Seele Gott das Opfer ihres eigenen Heiles für die ganze Ewigkeit darbringe, ist von Bossuet siegreich bekämpft und vom römischen Stuhle verworfen worden. Die Liebe, und selbst die vollkommenste und reinste Liebe, kann nie die Hoffnung ausschließen, weil die Liebe alle Gebote Gottes erfüllt und daher auch das Gebot der Hoffnung nicht unerfüllt lassen kann. Wir müssen die Seligkeit hoffen, wünschen, begehren, schon weil Gott will, daß wir sie hoffen, wünschen und begehren sollen.

Wären ja auch, wenn die vollkommene Liebe die Hoffnung ausschlösse, die Apostel und die größten Heiligen, welche stets auf die Seligkeit gehofft und durch den Hinblick auf die jenseitige Vergeltung sich auf ihrer Pilgerbahn gestärkt haben, keine vollkommenen Heiligen gewesen; was doch Niemand wird behaupten wollen.

2. Ist aber die Hoffnung geboten, so ist sie auch pflichtmäßig. Wir können zwar die habituelle Hoffnung nicht selbst in uns hervorbringen; aber wir können doch mit der Gnade Gottes die Bedingungen erfüllen, die nothwendig sind, damit Gott sie uns eingieße, und wenn wir sie von Gott erlangt, können und sollen wir sie mit der Gnade Gottes bewahren, vermehren und bethätigen.

§. 145.

Die nothwendigen Eigenschaften der theologischen Hoffnung.

Die nothwendigen Eigenschaften der theologischen Hoffnung ergeben sich theils aus dem Wesen, theils aus der Bestimmung dieser Tugend.

1. Ihrer Bestimmung nach soll diese Tugend, wie der Apostel sich ausdrückt, ein fester Anker unserer Seele sein, d. h. sie soll bewirken, daß der Mensch in allen Stürmen dieses Lebens mit allen Kräften seiner Seele an Gott, seinem höchsten Gute, festhalte. Aber mit allen Kräften seiner Seele an Gott festhalten, heißt, Gott lieben. Die Bestimmung der theologischen Hoffnung fordert mithin, daß sie verbunden sei mit der Liebe oder daß sie eine l e b e n d i g e

sei (spes formata, sp. viva). Eine Hoffnung ohne die Liebe kann zwar ihrem Wesen nach immer noch Hoffnung sein, aber sie erreicht als solche ihre Bestimmung nicht, sie ist eine unvollkommene, keine vollkommene Tugend.

2. Ihrem Wesen nach ist die Hoffnung theils Verlangen, theils Vertrauen. Wenden wir die ebengedachte Eigenschaft der Lebendigkeit auf jeden dieser ihrer beiden Bestandtheile besonders an, so ergibt sich, daß sie erstens in Absicht auf das Verlangen sein muß

a. ein überaus großes Verlangen. Denn da das Verlangen die theologische Hoffnung, das Verlangen nach dem vollkommenen Besitze und Genusse Gottes, mit der Liebe verbunden, von der Liebe geregelt sein muß, so muß es in demselben Maße groß sein, als Gott an sich und für uns liebenswerth ist. Gott aber ist an sich und für uns das höchste, ja das ausschließliche Gut, und es muß somit auch das Verlangen nach seinem vollkommenen Besitze das höchste sein, d. h. ich muß nach dem vollkommenen Besitze Gottes und nach den himmlischen Gütern mehr verlangen, als nach irgend einem Gute dieser Welt. Gibt es irgend ein Gut der Welt, nach dessen Besitze ich mich mehr sehne, als nach dem Himmel, so ist meine Hoffnung nicht die rechte; gibt es irgend ein Gut der Welt, wonach ich mich zwar nicht mehr sehne, als nach dem Himmel, wonach ich mich aber ebenso sehr sehne, so ist meine Hoffnung nicht die rechte; und gibt es endlich irgend ein Gut der Welt, wonach ich mich zwar nicht mehr und auch nicht ebenso sehr sehne, als nach dem Himmel, wonach ich mich aber nicht als nach einem Mittel zur Erlangung des Himmels sehne, so ist meine Hoffnung immer noch nicht die rechte Hoffnung. Denn Gott ist nicht nur das höchste, sondern auch das ausschließliche und einzige Gut, und alle anderen Güter sind nur insofern Güter, als sie zu ihm hinführen. Ein so großes, inniges, heiliges Verlangen nach dem Himmel nennt man den himmlischen Sinn, vermöge dessen man den Himmel als sein eigentliches Vaterland und das Leben auf der Erde nur als eine Pilgerfahrt in der Fremde betrachtet. Diese Anschauung vom gegenwärtigen wie vom ewigen Leben begegnet uns überall in der heiligen Schrift, sowie bei allen Denjenigen, die sie uns als Muster aufstellt. Dieses Verlangen beseelte die heiligen Patriarchen, die sich nur als Pilger nach einem besseren Vaterlande ansahen; es beseelte den heiligen Sänger, welcher ausruft: „wann werde ich, o Herr, vor deinem Angesichte erscheinen" und „gleichwie der Hirsch im heißen Sommer nach der Quelle lechzt, so lechzt

meine Seele nach dir, o Herr;" es beseelte den Apostel, wenn er sagt: „ich wünsche aufgelös't und bei Christus zu sein."

Bei den heiligen Vätern begegnet uns dieselbe Anschauungsweise. Der Christ, sagt der heil. Augustinus, verdient nicht, den Himmel einst zu besitzen, wenn er nicht gelernt hat, auf seiner Pilgerbahn danach zu seufzen. Denn um ein Christ zu sein, muß man anerkennen, daß man ein Wanderer ist und ein wahrer Wanderer ist nur der, der nach dem Vaterlande seufzt. — Qui non gemit *peregrinus*, non gaudebit *civis* [1]). Der Christ, will er sagen, wird nur einst ein Bewohner des Himmels sein, weil er es hier auf Erden sein w o l l t e; wenn er die Arbeit der Reise verweigert, wird er nicht die Ruhe des Vaterlandes besitzen; wenn er sich aufhält, wo er fortreisen soll, wird er nicht ankommen, wo er ankommen soll. Diejenigen dagegen, welche ihr Exil beweinen, werden Bewohner des Himmels sein, weil sie nicht Bewohner der Erde sein wollten, und weil sie durch heilige Wünsche dem ewigen Jerusalem zustreben. Daß die Kirche endlich dieselbe Anschauungsweise theilt, braucht kaum erinnert zu werden [2]).

Die Ursachen unserer Thränen hier auf Erden und unserer innigen Sehnsucht nach dem Himmel bezeichnet der Psalmist, wenn er sagt: „An den Flüssen Babylons saßen wir und weinten, wenn wir an Sion dachten [3])," indem die Gefangenschaft der Juden in Babylon das Bild unserer Gefangenschaft auf der Erde ist. Die Juden weinten, weil sie an den Flüssen Babylons saßen, und weil sie entfernt waren von Sion; jene Flüsse Babylons sind für den Christen die vorübereilenden Wasser irdischer Freuden, deren Zauber so leicht ihn umstrickt, und ihm den Geschmack an den göttlichen Freuden raubt; jenes Sion dagegen ist für den Christen das ewige Sion, wo ihm Gottes Besitz gesichert ist, wo Gott von ihm ewig genossen und angeschauet wird.

Bei so vielen Gefahren, von denen wir, so lange wir an diesen Wassern Babylons sitzen, unser Heil gefährdet sehen, bei dieser Menge leerer Wünsche, von denen selbst die Seele der Gerechtesten noch bewegt wird, erscheint der Wunsch, aus diesem Leben zu scheiden, um bei Christus zu sein, durchaus gerechtfertigt; er war dem

---

1) Enarr. in Ps. 148. n. 4.

2) Vergl. unter anderen die bekannte Antiphon: Salve Regina, wo es heißt: Ad te clamamus *exules*, filii Hevae; ad te suspiramus gementes et flentes in hac lacrymarum valle . . . Et Jesum benedictum fructum ventris tui nobis *post hoc exilium* ostende.

3) Ps. 136, 1.

Apostel und den größten Heiligen eigen. Doch kann dieser Wunsch zu sterben der Natur der Sache nach nur bei großen Heiligen ein gerechter Wunsch sein; und ist es nach dem heil. Franz von Sales verwegen, zu wünschen und zu reden, wie die Heiligen, ohne ihre Heiligkeit zu besitzen. Sterben wünschen aus Traurigkeit, Mißmuth und Ueberdruß an diesem Leben ist eine Ausschweifung, die an Verzweiflung grenzt.

Auch war jener Wunsch bei den Heiligen nicht so sehr, wie der Apostel sagt, ein Wunsch, entkleidet, als vielmehr, überkleidet zu werden [1]), und er war verpaart mit einer demüthigen Unterwerfung unter die höheren Absichten Gottes, daher auch ohne alle Ungeduld, wenigstens ohne die peinigende Ungeduld des Verdrusses, da die Ungeduld aus Liebe, wenn auch bisweilen peinigend, doch zugleich voller Süßigkeit ist und verborgenes Manna mit sich führt.

b. Das Verlangen der theologischen Hoffnung muß zugleich ein wirksames sein, d. h. es muß sich nicht bloß auf den Zweck, sondern auch auf die Mittel zum Zwecke erstrecken und daher verpaart sein mit dem entschiedenen Willen, alle Bedingungen zur Erlangung des ewigen Lebens zu erfüllen [2]).

c. Endlich schließt das Verlangen der theologischen Hoffnung nicht überhaupt das Verlangen nach irdischen Gütern, sondern nur das ungeordnete Verlangen danach aus. Ungeordnet ist aber das Verlangen nach irdischen Gütern, wenn die irdischen Güter an sich und nicht als Mittel zu den höheren, himmlischen Gütern oder in der Unterordnung unter diese begehrt werden.

Fassen wir die theologische Hoffnung zweitens als Vertrauen auf, so muß dieses Vertrauen wohlgeordnet sein.

Es muß nämlich

a. in Beziehung auf Gott überaus fest und zuversichtlich sein. Nichts darf mich in diesem Vertrauen erschüttern; und hätte ich noch so viele Sünden begangen, ja hätte ich die Sünden der ganzen Welt begangen, und käme, wenn es möglich wäre, ein Engel vom Himmel, der mir meine Verwerfung ankündigte; ich müßte dennoch vertrauen, daß Gott mir helfen und mich retten wolle. Denn dieses Vertrauen stützt sich auf die göttliche Verheißung und die göttliche Verheißung kann nicht trügen.

b. In Absicht auf mich selbst muß dieses Vertrauen verpaart sein mit dem entschiedenen Willen, alle Bedingungen zu erfüllen,

---

1) 2 Kor. 5, 4.
2) Vergl. 1 Timoth. 4, 10. Hebr. 6, 11.

an welche Gott seine Verheißungen geknüpft hat, und daher im Hinblicke auf diesen meinen schwachen Willen voll Demuth und kindlicher Furcht.

Jenes große Vertrauen auf Gott und dieses große Mißtrauen gegen uns selbst müssen stets mit einander Hand in Hand gehen; sie sind, wie der heil. Franz von Sales sagt, gleichsam unsere beiden Balancirstangen, mittelst deren wir uns auf dem gefährlichen Boden, worauf wir wandeln, stets im Gleichgewichte zu erhalten vermögen.

§. 146.

Bewahrung, Vermehrung und Verlust der Tugend der Hoffnung.

1. Die Tugend der Hoffnung sollen wir mit aller Sorgfalt zu bewahren und zu vermehren suchen. Die Mittel, die wir hiezu anzuwenden haben, sind: Gebet, Bethätigung der Hoffnung durch gute Werke, wodurch wir, wie die heilige Schrift sagt, unsere Hoffnung gewiß machen, Bekämpfung der Lüste des Fleisches, öftere Erwägung der Herrlichkeit des Himmels, so wie der göttlichen Verheißungen und öftere Erweckungen der Acte dieser Tugend.

2. In Folge der Verabsäumung dieser Mittel nimmt die Tugend der Hoffnung ab und kann sie auch gänzlich verloren werden.

§. 147.

Früchte der Hoffnung.

Jede christliche Tugend, zumal jede theologische, schließt einen Reichthum anderer Tugenden in sich und bringt sie gleichsam wie von selbst als Früchte aus sich hervor. Was die Tugend der Hoffnung insbesondere betrifft, so schließt sie,

1. insofern wir sie als Verlangen auffassen, in sich:

a. den himmlischen Sinn, vermöge dessen man seine wahre Heimath dort erblickt, wo Christus ist und das Leben auf der Erde nur als ein Leben in der Fremde betrachtet [1]).

b. Die christliche Genügsamkeit in Absicht auf die irdischen Güter. Dem hoffenden Christen ist nämlich das einzig Nothwendige nur das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit; alles Uebrige erscheint ihm als bloße Zugabe, daher er selbst mit dem Geringsten zufrieden ist, was Gott ihm davon zukommen läßt [2]).

---

1) Philipp. 3, 20. Koloss. 3, 1. 2.
2) 1 Timoth. 6, 6—8.

c. Die heilsame und heilige Furcht; sie wächst mit der wachsenden Sehnsucht nach dem Himmel; denn je größer das Verlangen nach der Seligkeit, desto größer ist auch die Besorgniß, man möchte sich derselben etwa unwürdig machen.

2. Insofern die Hoffnung als Vertrauen aufgefaßt wird, fließen aus ihr hervor:

a. Die christliche Geduld. Sie besteht in der Geneigtheit des Willens, alle Leiden und Mühseligkeiten dieses Lebens als heilsame Prüfungen Gottes anzunehmen und gottergeben zu ertragen, und sie wurzelt in dem festen Vertrauen, daß Denen, die Gott lieben, Alles zum Besten gereicht. Die christliche Geduld fordert nicht, daß wir für den natürlichen Schmerz, der uns durch die Leiden dieses Lebens verursacht wird, ganz unempfindlich seien; sie will diesen Schmerz nur veredeln und verklären; selbst Thränen und Klagen gestattet sie, denn auch der Sohn Gottes weinte am Grabe des Lazarus und am Kreuze klagte er sogar laut; aber jene Thränen sollen gleich wohlriechenden Rauchkörnern auf den Altar des Allerhöchsten niedergelegt werden, und diese Klagen sollen frei von allzu großer Empfindlichkeit und niemals aufbrausend sein. Dadurch hauptsächlich unterscheiden sich die gerechten von den ungerechten Klagen; wie diese unruhig und aufbrausend sind, so sind jene ruhig, sachte, liebreich, bescheiden, ähnlich den Klagen der Taube, die ohne Galle ist und sich nur mit Liebe beklagt. Auch allzuoft und bei jedem Leiden klagen, ist, wie der heil. Franz von Sales sagt, Zeichen einer allzugroßen Zärtlichkeit gegen sich selbst, oder vielmehr einer offenbaren Feigheit. Der Christ soll beim Klagen Maß halten und auch schweigend leiden können. Der Höhepunkt der christlichen Geduld ist, sich sogar seiner Leiden freuen und Gott dafür von Herzen lobpreisen; wozu auch die heilige Schrift an verschiedenen Stellen aufmuntert [1]). Und freilich sind die Leiden dasjenige Theil, das Christus, im geraden Gegensatze zum A. B., seinen Auserwählten vorzugsweise, gleichsam als ein Unterpfand seiner Liebe, verheißen hat, und wodurch sie ihm am gleichförmigsten werden können. Die heiligen Väter bezeichnen es daher als das traurigste Loos, das dem Menschen begegnen kann, wenn er von keinen Leiden mehr heimgesucht wird. Statt hierin ein Zeichen göttlicher Liebe und Gnade zu erblicken, sagen sie, soll er vielmehr daher einen Anlaß zu heilsamer Furcht und reuiger Rückkehr zu

1) 1 Röm. 5, 3—4. 1 Petr. 4, 12—13. Matth. 5, 12. Jac. 1, 2—4 u. A.

Gott nehmen. Umgekehrt haben die großmüthigsten und gerechtesten Seelen in Leiden und Trübsalen stets ihr eigenes Element gefunden. Die Apostel freueten sich, um Christi willen geschlagen zu werden, und, um viele andere Heilige zu übergehen, war es der bekannte Wahlspruch der heil. Theresia: aut pati aut mori. Die Liebe zum Heilande, von deren Gluth das Leben dieser Heiligen, wie es in ihrer Canonisations-Bulle heißt, verzehrt ward, flößte ihr diesen heiligen Wunsch ein. Um welchen Preis es auch sei, diesen Sinn haben ihre Worte, ich will bei Christus sein; ist es mir noch nicht vergönnt, ihn an seinem himmlischen Throne in seiner Glorie zu umgeben, so will ich ihm wenigstens dahin folgen, wo er hier auf Erden am sichersten zu finden ist, ich will wenigstens den Trost haben, ihn am Kreuze zu umarmen.

Die ausharrende Geduld heißt Standhaftigkeit, welche nach den Worten des Apostels das sichere Zeichen der Auserwählung ist[1]).

b. Mit der Tugend der Geduld verwandt ist die gänzliche Ergebenheit in Gottes Willen, jener heilige Gleichmuth in Absicht auf alle Dinge und Vorfallenheiten dieses Lebens, wobei man sich, ohne jedoch die entsprechende Mitwirkung zu unterlassen, ganz den Führungen Gottes überläßt, nach dem Wahlspruche der Heiligen: Alles, was Gott will, wie Gott will, weil Gott will, so lange Gott will. Als weitere Frucht entspringt aus dieser Gesinnung die reinste Zufriedenheit.

c. Endlich erzeugt jenes hohe und feste Vertrauen auf Gott die christliche Tapferkeit, welche die Schwierigkeiten, die sich uns auf dem Wege des Heiles entgegensetzen, nicht nur gern erträgt und besteht, sondern sie, wo dieses ohne Vermessenheit geschehen kann, auch wohl noch aufsucht, um durch deren Bekämpfung eine desto herrlichere Krone zu erringen. Die vollendetste Erscheinungsform der christlichen Tapferkeit ist das Martyrium.

Gegensätze gegen die theologische Hoffnung.

Diese Gegensätze bezeichnen entweder den Mangel einer nothwendigen Eigenschaft der theologischen Hoffnung, oder den gänzlichen Mangel dieser Tugend selbst.

§. 148.

Gegensätze aus Mangel einer nothwendigen Eigenschaft der Hoffnung.

Die Bestimmung der Hoffnung fordert, daß sie lebendig oder

1) Jac. 1, 12.

mit der Liebe verbunden sei. In dieser Beziehung steht aber der Hoffnung

1. als Verlangen aufgefaßt, entgegen:

a. der vorwiegende irdische Sinn: ein Zustand, den die heilige Schrift als Gegensatz gegen das Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit bezeichnet, und über den der Heiland ein drohendes Wehe ausspricht: „Wehe euch," sagt er, „die ihr satt seid," d. h. die ihr, gesättigt von den Gütern und Freuden dieser Erde, kein wahres Verlangen nach den höheren himmlischen Gütern empfindet. Wenn mit diesem irdischen Sinne auch die unvollkommene Hoffnung wohl noch bestehen kann, so liegt sie doch hier ohnmächtig und unwirksam danieder. Es fehlt jeder höhere Aufschwung, und die edle Begeisterung für Alles, was dem Menschen vorzugsweise theuer sein soll.

b. Die Ungenügsamkeit, nur eine andere Form des eben gedachten Fehlers.

c. Das unwirksame leere Verlangen nach dem Himmel, ein Verlangen ohne alle Thatkraft.

d. Die Sorglosigkeit und Unbekümmerniß um sein Heil, das Gegentheil der heilsamen und heiligen Furcht.

2. Als Vertrauen aufgefaßt stehen in gedachter Beziehung der Hoffnung entgegen:

a. Das schüchterne, zweifelnde, wankende, zaghafte, unkindliche Vertrauen auf Gott, wovon die gewöhnlichen Folgen sind: Verzagtheit, Unzufriedenheit, Ungeduld, Kleinmüthigkeit, alles Gegensätze jener Tugenden, die wir oben als Früchte der Hoffnung aufgeführt haben.

b. Das ungeordnete Vertrauen oder die Vermessenheit (praesumtio). Dieser Fehler kommt unter folgenden verschiedenen Formen vor.

α. Man hofft die ewige Seligkeit oder die Vergebung der Sünden aus eigenen Kräften erlangen zu können. Diese Art Vermessenheit ist die pelagianische Vermessenheit, welche zugleich Häresis ist; sie ist der Tugend der Hoffnung direct entgegengesetzt; denn die Hoffnung gebietet uns, jene Güter von Gott, und nicht von uns selbst zu hoffen.

β. Man hofft oder erstrebt die übernatürlichen Güter auf eine ungebührliche Art; man hofft Nachlassung der Sünden ohne Reue, die ewige Glorie ohne Verdienste, eine ausgezeichnete Heiligkeit ohne ein eifriges Streben. Dieses ist die lutherische Vermessenheit und der Tugend der Hoffnung ebenfalls direct entgegengesetzt;

denn die Tugend der Hoffnung gebietet uns nicht nur, Würdiges von Gott zu hoffen, sondern auch das Würdige von ihm auf würdige Weise zu hoffen.

γ. Man hofft von Gott eine specielle Hülfe zu Unerlaubtem, zur Befriedigung seines Ehrgeizes, seiner Rachsucht u. dgl. Zu dieser Vermessenheit verleitet die Lehre Calvin's, welcher die Verleugnung Petri ebenso, wie die Bekehrung Pauli auf Gott selbst zurückführt.

δ. Man hofft von Gott übernatürliche Güter wider die Ordnung der göttlichen Vorsehung; man hofft zum Beispiele eine ebenso große Glorie zu erlangen, als Maria; oder man hofft von Gott Errettung aus Gefahren Leibes und der Seele, in die man sich doch freventlich hineinstürzt (die Versuchung Gottes)[1]; oder man hofft, daß man auch bei fortdauernder Unbußfertigkeit und nach Begehung vieler Sünden später ebenso leicht und ebenso gewiß von Gott Verzeihung erlangen werde, als wenn man sich früh bekehrt und nur wenige Sünden begangen habe, macht also Gottes Barmherzigkeit zur Mithelferin bei der Sünde (auf Gottes Barmherzigkeit sündigen): alles das widerspricht der Tugend der Hoffnung, weil es die rechte Ordnung der Hoffnung umkehrt.

Die erstere Art von Vermessenheit ist das vermessene Vertrauen auf sich selbst; die drei letzteren Arten sind das vermessene Vertrauen auf Gott.

Was die Schwere der Sünde der Vermessenheit betrifft, so wird sie mit Recht als Sünde gegen den heiligen Geist aufgeführt; die Vermessenheit schließt nämlich die Furcht Gottes aus; die Furcht Gottes aber ist der Anfang der Weisheit, indem die Bekehrung des Sünders ordentlicher Weise von ihr eingeleitet wird.

Doch ist die Vermessenheit dem heil. Thomas zufolge eine nicht so große Sünde, als die Verzweiflung; während man sich nämlich durch jene an Gottes Strafgerechtigkeit versündigt, versündigt man sich durch diese an Gottes Güte und Barmherzigkeit; Gott ist es aber nach seiner unendlichen Güte mehr eigen, sich des Menschen zu erbarmen (Deus, cui proprium est, misereri semper et parcere, betet die Kirche), als ihn zu strafen; denn jenes eignet ihm an sich, dieses eignet ihm nur mit Rücksicht auf die Sünden der Creatur. Sündigte die Creatur nicht, so würde Gott nicht strafen, aber erbarmen würde er sich über uns, auch wenn wir nicht sündigten[2].

---

1) Der Name ist den Stellen 5 Mos. 6, 61.; Matth. 4, 7. entlehnt.
2) *Thom.* 2. 2. qu. 21. art. 2.

Vergleicht man die beiden Hauptarten der Vermessenheit, das vermessene Vertrauen auf Gott und das vermessene Vertrauen auf sich selbst, in Absicht auf Größe und Schuld unter einander, so erscheint die erstere schuldbarer, als die letztere, indem jene direct, diese aber nur indirect gegen Gott gerichtet ist[1]).

Als die gewöhnlichen Ursachen der Vermessenheit sind zu bezeichnen: Hoffarth und Lasterhaftigkeit.

§. 149.

Der Gegensatz als gänzlicher Mangel der Hoffnung.

Der gänzliche Mangel der Hoffnung ist die Verzweiflung (desperatio). Die Verzweiflung steht zwar zunächst nur der Hoffnung, als Vertrauen aufgefaßt, direct entgegen, wenn man aber nicht mehr vertraut, daß Gott uns die Seligkeit und alle uns dazu nothwendigen oder dienlichen Güter verleihen werde, so hört man auch von selbst auf, wirksam danach zu verlangen, und insofern widerstrebt die Verzweiflung der Hoffnung in beider Rücksicht, in Rücksicht des Vertrauens und in Rücksicht des Verlangens.

Daß die Verzweiflung immer Sünde sei, daß selbst der größte Sünder, so lange er lebt, das Vertrauen auf Gott nicht aufgeben dürfe, unterliegt nach dem früher Gesagten keinem Zweifel. Nur in einem einzigen Falle würde die Verzweiflung nicht Sünde sein: wenn Gott selbst dem Menschen seine ewige Verwerfung offenbarte; denn dann wäre die Hoffnung ihres Motivs beraubt.

Daß Petrus, ungeachtet ihm der Herr die Verläugnung vorausgesagt, durch diese Verläugnung dennoch sündigte, beweis't nichts gegen unsere Behauptung, weil die beiden Fälle einander nicht analog sind. Denn dadurch, daß Gott mir meinen Sündenfall voraussagt, bin ich von der Pflicht, die Sünde zu vermeiden, keineswegs entbunden, weil ich durch solche Voraussage der Freiheit nicht beraubt bin; aber unvernünftig wäre es, die Erlangung der ewigen Seligkeit auch dann noch zu hoffen, wenn Gott mir meine ewige Verdammniß offenbart hätte. Ein Mensch, dem seine ewige Verwerfung von Gott selbst offenbart wäre, würde sich ebenso zu seiner Seligkeit verhalten, wie wir uns zu den Verdammten der Hölle verhalten, für welche wir die ewige Seligkeit nicht mehr hoffen, und somit auch Gott nicht mehr um dieselbe bitten können[2]).

---

1) A. a. O.

2) *August.*, de civit. Dei l. 21. cap. 15. Würden wir sicher wissen, sagt der heilige Kirchenlehrer, welche verworfen seien, so dürften wir für deren ewiges Heil nicht mehr beten.

Aus dem gleichen Grunde kann auch die Verzweiflung bei den Verdammten der Hölle nicht mehr als Schuld, sondern nur als Strafe aufgefaßt werden [1]).

Was Größe und Schwere der Sünde der Verzweiflung betrifft, so wird sie von den Moraltheologen als Sünde gegen den heiligen Geist bezeichnet, indem sie den Gnadeneinwirkungen des heiligen Geistes den Zugang verschließt.

An sich ist zwar der Unglaube und der Haß Gottes eine größere Sünde, als die Verzweiflung; denn das Wesen des Unglaubens, sagt Thomas, besteht darin, daß der Mensch selbst die Wahrheit Gottes nicht mehr glaubt, das Wesen des Gotteshasses besteht darin, daß der Wille des Menschen selbst der göttlichen Güte sich widersetzt; wogegen die Verzweiflung nur darin besteht, daß der Mensch von der Güte Gottes sich selbst ausschließt; der Unglaube und der Haß Gottes sind mithin gegen Gott gerichtet, wie er an sich ist, die Verzweiflung hingegen ist gegen Gott gerichtet, wie er (seine Güte) gegen uns ist oder wie er von uns genossen wird. Deßhalb ist es eine größere Sünde, der Wahrheit Gottes nicht zu glauben oder Gott zu hassen, als die Erlangung der ewigen Seligkeit von ihm nicht mehr zu hoffen [2]).

Damit aber besteht, daß die Verzweiflung für den Menschen selbst verderblicher ist in ihren Folgen. Denn da es die Hoffnung ist, wodurch er zum Guten angespornt und vom Bösen abgehalten wird, so verliert er mit der Hoffnung zugleich jeden sittlichen Halt, und nichts wird ihn dann mehr zurückhalten, sich aus einer Sünde in die andere zu stürzen. Hierauf beruht das Wahre des oft citirten Ausspruches des heil. Isidorus: Perpetrare flagitium aliquod mors animae est, sed desperare est descendere in infernum [3]); womit übereinstimmend ist, was der heil. Augustinus sagt: Ista duo occidunt animas, aut desperatio, aut perversa spes [4]).

Die Liebe Gottes kann natürlich mit der Verzweiflung nie bestehen, unter Umständen kann's aber der Glaube. Beruht nämlich die Verzweiflung auf irgend einer Irrlehre, beruht sie z. B. auf dem Gedanken: Gottes Barmherzigkeit sei nicht so groß, um mir meine Sünden verzeihen zu können; so schließt sie zugleich den Unglauben ein; beruht sie dagegen auf einem sogenannten praktischen Urtheile, auf dem Gedanken: ich werde Dasjenige nicht leisten

1) *Thom.* 2. 2. qu. 20. art. 3.
2) A. a. O.
3) De summo bono l. 2. c. 14.
4) Serm. 87. de Verb. Evang.

können, was Gott fordert als nothwendige Bedingung meiner Seligkeit, so schließt sie den Glauben nicht aus. Eine sehr gewöhnliche Ursache dieser Sünde ist die fleischliche Gesinnung; denn wessen Dichten und Trachten in fleischlicher Lust aufgeht, der verliert zuletzt Kraft und Muth zu jedem höheren Aufschwunge. Am öftersten aber erscheint die Verzweiflung nur an der Spitze eines lange fortgesetzten lasterhaften Lebens.

Vierter Abschnitt.

Von der theologischen Tugend der Liebe.

---

§. 150.

Vorbemerkung.

Die theologische Tugend der Liebe, welche der Ordnung ihrer Entstehung nach unter den theologischen Tugenden die dritte Stelle einnimmt, wird in der theologischen Schul- und in der Kirchensprache stets durch das Wort caritas bezeichnet. Amor hat eine viel weitere Bedeutung; es umfaßt ebensowohl die bloß sinnliche oder pathologische, als die vernünftige; ebensowohl die eigennützige, unreine, lasterhafte, als die uneigennützige, reine und tugendhafte, ebensowohl die natürliche, als die übernatürliche Liebe; das Wort caritas dagegen wird immer in einem höheren Sinne genommen; bald bezeichnet es in der heiligen Schrift und bei den Vätern Gott selbst, den unmittelbaren und nächsten Gegenstand der theologischen Liebe[1]), bald den Act der Liebe, womit Gott uns liebt[2]), bald den Act der Liebe, womit wir Gott lieben[3]); gewöhnlich aber bezeichnet es den übernatürlichen Habitus oder die theologische Tugend der Liebe[4]). Nie aber wird es gebraucht von der bloß sinnlichen, eigennützigen, lasterhaften, unreinen oder natürlichen Liebe. Man spricht daher wohl von einem amor concupiscentiae, aber nie von einer caritas concupiscentiae; von einem amor vitiosus, nie von einer caritas vitiosa, von einem amor naturalis, nie von einer caritas naturalis.

---

1) Vergl. 1 Joh. 4, 8.: Deus caritas est, qui manet in caritate, in Deo manet.

2) Jerem. 31.: caritate perpetua dilexi te.

3) In diesem Sinne nimmt der heil. Augustinus das Wort, wenn er die caritas definirt als motus animi ad fruendum Deo propter ipsum et se atque proximum propter Deum (de doctr. lib. 3. c. 10.).

4) 1 Kor. 13, 13. Röm. 5, 5.

§. 151.

Verbalerklärung; Object und Motiv der theologischen Tugend der Liebe.

Die theologische Tugend der Liebe ist jene durch den heiligen Geist in uns erzeugte Seelenstimmung, vermöge welcher wir Gott über Alles um seiner selbst willen als das höchste Gut und den Nächsten, wie uns selbst um Gottes willen lieben [1]).

In dieser Definition, die freilich bloß als eine Verbalerklärung betrachtet werden kann, ist zugleich die hervorbringende Ursache, das materielle Object und das Motiv der theologischen Tugend der Liebe bezeichnet.

a. Die hervorbringende Ursache der theologischen Tugend der Liebe ist Gott selbst; sie wird nämlich in unserer Seele hervorgebracht durch den heiligen Geist, der sie uns eingießt bei der Rechtfertigung und zwar bei jeder Rechtfertigung, nach den Worten des Apostels: die Liebe Gottes ist ausgegossen in eure Herzen durch den heiligen Geist [2]). Die Liebe wird durch den heiligen Geist unserer Seele eingegossen bei jeder Rechtfertigung, sagen wir; denn die Rechtfertigung selbst besteht ihrem Wesen nach in nichts Anderem, als in der göttlichen Mittheilung der Liebe. Durch den Verlust der Liebe in Folge einer schweren Sünde wird das geistliche Leben der Seele getödtet, und durch ihre Wiederverleihung wird es wieder hergestellt. Denn das geistliche Leben der Seele, gleichsam die Seele unserer Seele, ist Gott, und was uns mit Gott vereinigt, ist eben diese göttliche Liebe [3]). Mit dem zuständlichen Glauben und der zuständlichen Hoffnung verhält es sich anders; wie sie nicht durch jede schwere Sünde verloren werden — es gibt einen wahren Glauben und eine wahre Hoffnung auch ohne die Liebe und im Zustande der Sünde — so werden sie uns auch nicht bei jeder Rechtfertigung wieder eingegossen, ob ihnen gleich der Character der vollkommenen Tugend erst wieder verliehen wird mit der Liebe und durch die Liebe, weil ohne die Liebe keine andere vollkommene Tugend bestehen kann.

Um jedoch der rechtfertigenden und heiligenden Liebe theilhaft zu werden, bedarf es unserseits der Vorbereitung, und zwar geschieht diese nach Lehre der Synode von Trient durch Acte des Glaubens,

---

1) Caritas est virtus theologica a Deo infusa, qua Deum super omnia diligimus propter se ipsum ut summum bonum et proximum sicut nos propter Deum.

2) Röm. 5, 5.

3) *Thom.* 2. 2. qu. 23. art. 2.

der Hoffnung, der Liebe und der Reue [1]). Diese auf die Rechtfertigung vorbereitenden Acte, den Act der Liebe nicht ausgeschlossen, sind theils Werke des heiligen Geistes, theils Werke des Menschen, wie auch die actuelle Bethätigung der theologischen Tugend der Liebe, die sogenannte Erweckung der Liebesacte, das gemeinschaftliche Werk Gottes und des Menschen ist; wogegen die theologische Tugend der Liebe reines Gnadengeschenk Gottes, des heiligen Geistes, ist, der sie in unserer Seele physisch hervorbringt.

Gott theilt aber bei der Rechtfertigung nicht Jedem die Liebe in gleichem Maße mit, sondern dem Einen verleiht er sie in einem größeren, dem Anderen in einem geringeren Maße je nach seinem eigenen Wohlgefallen und nach Maßgabe der Disposition und Mitwirkung des Empfängers, keineswegs nach dem Maße seiner natürlichen Fähigkeiten [2]). Denn ausdrücklich erklärt die heilige Schrift, daß der Geist Gottes seine Gaben austheile nach eigenem freien Wohlgefallen [3]), und daß Jedem von uns die Gnade verliehen werde nach dem Maße, wie Christus sie gegeben hat (secundum mensuram donationis Christi) [4]), wie denn auch nach dem frommen Glauben der Kirche der seligsten Jungfrau Maria ein größeres Maß von Liebe zu Theil geworden ist, als irgend einem der himmlischen Geister, denen sie doch in Absicht auf natürliche Gaben nachstand.

b. In der gedachten Definition sind zwei Materialobjecte dieser theologischen Tugend bezeichnet, das primäre und das secundäre; ihr primäres Materialobject ist ebenfalls Gott selbst; ihr secundäres Object ist der Nächste, d. i. eine jede vernünftige Creatur, welche der Vereinigung mit Gott entweder theilhaftig ist, oder es doch werden kann. Der Vereinigung mit Gott müssen aber die ex caritate zu liebenden Personen entweder theilhaftig sein, oder theilhaftig werden können, weil die caritas die Liebe der Freundschaft ist, die Liebe der Freundschaft aber auf gegenseitiger Zuneigung beruht, und deshalb im Anderen etwas Gemeinsames voraussetzt, welches Gemeinsame aber nur die wirkliche oder doch mögliche Vereinigung mit Gott oder die ewige Seligkeit sein kann.

---

1) Sess. VI. cap. 6.

2) Die heilige Synode von Trient sagt: Qua justi sumus justitiam in nobis recipientes unusquisque suam secundum mensuram, quam spiritus sanctus partitur singulis *prout vult et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem.* Sess. VI. cap. 7.

3) 1 Kor. 12, 11.

4) Ephes. 4, 7.

Diejenigen, welche dieser Seligkeit nicht theilhaftig sind, und ihrer nicht mehr theilhaftig werden können, wie die Verdammten in der Hölle, dürfen nicht geliebt werden.

c. Das formelle Object oder das Motiv dieser Tugend endlich ist gleichfalls Gott, nämlich Gott betrachtet als das höchste Gut; und zwar ist Gott nicht nur das Motiv der Liebe, womit wir ihn selbst lieben, sondern auch das Motiv der Liebe, womit wir unseren Nächsten lieben sollen. Gott sollen wir lieben um seiner selbst willen, und den Nächsten um Gottes willen, so daß wir auch im Nächsten nur wieder Gott selbst lieben, d. h. daß wir ihn nur lieben, weil er Gottes Bild an sich trägt, weil uns Gottes Güte an ihm entgegenstrahlt, weil er berufen ist, mit Gott vereinigt zu werden, oder weil er dieser Vereinigung schon theilhaftig geworden ist. Eine Liebe gegen die Creatur, die zu ihrem Ziel und Ende nicht Gott hat, ist eine natürliche, keine übernatürliche, theologische Liebe. Wir werden im Folgenden nun die theologische Liebe gegen Gott und die theologische Liebe gegen den Nächsten, jede abgesondert für sich, betrachten.

Die theologische Liebe gegen Gott *(caritas erga Deum).*

§. 152.

Die theologische Liebe gegen Gott als eine Liebe der Freundschaft.

1. Die theologische Liebe gegen Gott ist ihrem Wesen nach eine wahre Freundschaft zwischen Gott und der gottliebenden menschlichen Seele. Sie ist eine Freundschaft, denn in der heiligen Schrift werden die Gott Liebenden Freunde Gottes genannt [1]), und die Kirche faßt die übernatürliche Liebe Gottes ebenfalls unter dem Begriffe der Freundschaft auf [2]).

2. Die theologische Liebe gegen Gott ist eine **wahre** Freundschaft; denn gewöhnlich unterscheidet man drei Arten von Freundschaft: erstens die Freundschaft, die dem bloßen Nutzen dient; zweitens die Freundschaft, die der bloßen Ergötzlichkeit dient, und drittens die Freundschaft des gegenseitigen Wohlwollens. Die erste und zweite Art von Freundschaft verdienen nicht den Namen der wahren Freundschaft, indem man dadurch nicht sowohl das Wohl und

---

1) Ps. 138, 17. Luc. 12, 4. Joh. 15, 14. u. a.

2) *Conc. Trid.* Sess. 6. cap. 7.: Unde homo ex injusto fit justus et *ex inimico amicus.*

Glück des Freundes, als vielmehr sein eigenes Wohl und Glück sucht, und somit nur seinem Eigennutze fröhnt. Eine wahre Freundschaft ist nur die Freundschaft des Wohlwollens, bei der der Eine sich an den Anderen hingibt nicht um seinetwillen, sondern um des Anderen willen, bei der er nicht so sehr sich, als dem Freunde wohlwill.

Eine solche Freundschaft des Wohlwollens nun ist auch die theologische Liebe gegen Gott.

Zwar besteht zwischen Gott und dem Menschen keine eigentliche Gleichheit; diese ist aber auch zur Freundschaft nicht erforderlich; es ist dazu nur erforderlich, daß zwischen zwei Personen ein lebendiger Geistes- und Herzensverkehr, daß zwischen ihnen jene Wechselwirkung der Liebe bestehen könne, vermöge derer die eine der anderen aufrichtig wohlwill und ihr Wohl wirksam zu befördern sucht. Oder, wie die Scholastiker sich ausdrücken, die Freundschaft zwischen Gott und der gottliebenden menschlichen Seele ist die amicitia excellentiae oder superexcellentiae, nicht die amicitia aequalitatis. Was aber vielleicht mit mehr Grund gegen diese Auffassung der theologischen Liebe gegen Gott als einer Freundschaft geltend gemacht werden könnte, ist der Umstand, daß die Freundschaft auf beiden Seiten die Gewißheit der wechselseitigen Liebe voraussetzt, — ohne diese Gewißheit könnte die Liebe des Einen gegen den Anderen nur Wohlwollen, aber nicht Freundschaft genannt werden. — und daß diese Gewißheit, von Gott geliebt oder wiedergeliebt zu werden, vom Menschen, so lange er auf Erden lebt, nicht gewonnen werden kann. Doch ist auch diese Einwendung unverfänglich. Denn wenn der Mensch auch nach Lehre der Offenbarung keine untrügliche, metaphysische Gewißheit darüber besitzt, daß er von Gott geliebt wird, so kann er doch hierüber wenigstens eine Art moralischer Gewißheit erlangen, nach dem Ausspruche des Apostels: „Der Geist selbst gibt Zeugniß unserem Geiste, daß wir Gottes Kinder sind [1].“ Und eine mehr als moralische Gewißheit von der Wechselseitigkeit der Liebe kann auch bei der Freundschaft zwischen zwei menschlichen Personen nicht gewonnen werden.

Kann aber dem Gesagten zufolge die caritas erga Deum wirklich einerseits als eine wahre Freundschaft zwischen Gott und dem Menschen aufgefaßt werden: so bezeichnet doch dies Wort andererseits nicht ganz dasselbe, als das Wort Freundschaft; denn die Freundschaft ist ein Lieben und ein Geliebtwerden, oder, wie

1) Röm. 8, 16.

Aristoteles sagt, mehr ein Geliebtwerden als ein Lieben [1]), während die caritas mehr ein Lieben, als ein Geliebtwerden bezeichnet: mit anderen Worten, Freundschaft mit Gott bezeichnet das ganze gegenseitige Liebesverhältniß zwischen Gott und dem Menschen; caritas bezeichnet aber nur Dasjenige, was der Mensch in diesem Liebesverhältnisse leistet, oder die freundschaftliche Liebe des Menschen zu Gott, welche in dem Worte Freundschaft mit Gott eingeschlossen ist, wie ein Theil im Ganzen [2]).

§. 153.

Die charakteristischen Merkmale der theologischen Liebe gegen Gott.

Ist die theologische Liebe gegen Gott die freundschaftliche Liebe zu Gott, so lassen sich auch auf sie alle Merkmale anwenden, die der freundschaftlichen Liebe überhaupt eigen zu sein pflegen.

1. Der Freund hat an den Vorzügen seines Freundes ein herzliches Wohlgefallen; denn eben diese sind es, wodurch er sich zu ihm hingezogen und an ihn gefesselt fühlt. Die freundschaftliche Liebe zu Gott wird sich daher vor Allem dadurch charakterisiren, daß sie Gott über Alles werthschätzt und hochachtet, daß sie an seinen Vorzügen und Vollkommenheiten das höchste Wohlgefallen hat: ein Wohlgefallen, womit sich ein unbeschreibliches Entzücken, eine freudige Bewunderung wie von selbst verbindet. Dieses Wohlgefallen an Gott war allen Heiligen ohne Ausnahme eigen; so ruft unter Anderen, wonnetrunken in Gott verloren und hingerissen vom Gedanken an seine ewige Schönheit, der heil. Augustinus aus: „O ewige Schönheit, warum habe ich dich so spät geliebt." Die Liebe Gottes in der Form des Wohlgefallens an Gott wird in der Schulsprache der *amor complacentiae* genannt.

2. Der Freund freuet sich über das Wohlergehen des Freundes und wünscht es ihm von Herzen. Ebenso wird sich die freundschaftliche Liebe zu Gott dadurch charakterisiren, daß man sich über Gottes Glückseligkeit freut und ihn wegen derselben von Herzen beglückwünscht.

Diese Freude über Gottes Glückseligkeit, diese herzliche Beglückwünschung Gottes zeigt sich bei den Heiligen oft in einem ganz überschwenglichen Maße, so daß sie in einer Art von Uebertreibung Gott oft das Unmögliche wünschten; wie wenn z. B. der

1) Lib. 8. Ethicorum cap. 8.
2) *Suarez,* de tripl. virt. theol. disp. III. sect. II.

heil. Augustinus betete: Domine Deus ita te diligo, ut si ego Deus essem et tu Augustinus, vellem ego Augustinus esse et tu Deus esses. In solchen Ergüssen einer gleichsam überschwenglichen Freude an der Glückseligkeit Gottes offenbarte sich die höchste Gluth ihrer intensiven Liebe. Die Liebe Gottes in der Form dieser Freude über Gottes Glückseligkeit wird in der Schulsprache der *amor gaudii* sive laetitiae genannt.

3. Der Freund freuet sich aber nicht allein über das Glück, das der Freund besitzt, sondern er wünscht ihm auch das Glück, das er noch nicht besitzt und wo er überhaupt zur Beförderung seines Glückes beitragen kann, thut er es mit opferwilliger Bereitwilligkeit. Von gleicher Gesinnung wird auch der Gottliebende gegen Gott beseelt sein. Gott besitzt an sich alle Güter, weil er die höchste Vollkommenheit selbst ist; wenn aber auch seine innere Glorie keines Zuwachses fähig ist, so ist es doch seine äußere; diese äußere Glorie Gottes besteht aber darin, daß die Geschöpfe seine Vollkommenheiten erkennen und lieben. Die freundschaftliche Liebe zu Gott wird sich daher dadurch charakterisiren, daß sie Gottes größere Verherrlichung wünscht und in jeder Weise bemüht ist, zu derselben beizutragen. Am herrlichsten offenbart sich uns dieser Eifer für Gottes Ehre an Christus selbst, der, um seinen himmlischen Vater zu verherrlichen, sich selbst gleichsam vernichtet, somit für die Ehre seines Vaters nicht bloß Opfer darbringt, sondern sich dafür selbst als Opfer darbringt. Auch bei den Heiligen offenbart sich dieser sehnliche Wunsch, daß Gott immer mehr verherrlicht werden möge, oft in einem ganz überschwenglichen Maße, so, wenn sie, wie es von einigen bekannt ist, wünschten, in Theile zertheilt oder bis zum jüngsten Tage die Strafen des Fegefeuers zu erleiden unter der Bedingung, daß dadurch Gottes Ehre befördert werden könnte; wie denn auch der Apostel in der gleichen Ueberschwenglichkeit seines Eifers für Gottes Ehre den Wunsch äußerte, ein Anathem für seine Brüder zu werden.

Die Liebe Gottes in der Form des sehnlichen Wunsches, daß Gott immer mehr verherrlicht werden möge, wird in der Schulsprache der *amor desiderii* genannt.

Die genannten drei Formen der Gottesliebe, der amor complacentiae, der amor gaudii und der amor desiderii sind sämmtlich Unterarten des amor benevolentiae oder des amor caritatis. Diesen drei Formen der Gottesliebe, die sich auf die Güter Gottes, auf die Güter seiner inneren und äußeren Glorie beziehen, entsprechen drei andere Formen, die sich auf die Hindernisse seiner

Glorie beziehen: dem Wohlgefallen an Gott entspricht das Mißfallen an Allem, was Gott widerstrebt; der Freude über Gottes Glückseligkeit entspricht die Furcht, Gott zu beleidigen; und endlich dem wirksamen Wunsche, daß Gott immer mehr verherrlicht werden möge, entspricht die Traurigkeit über die begangenen eigenen und fremden Sünden (amor dolorosus).

4. Der Freund freuet sich mit dem Freunde zusammen zu sein, mit ihm sich zu unterhalten, mit ihm auf's Innigste zu verkehren; denn die freundschaftliche Liebe hat ihrer Natur nach die Kraft, den Liebenden und den Geliebten zu vereinigen [1]; also ist es auch der gottliebenden Seele Lust und Wonne, mit ihrem Gott zusammen zu sein, mit ihm sich im Gebete zu unterhalten und ihm immer enger verbunden zu werden. Da sie aber der Gegenwart Gottes in diesem Thale der Thränen nicht vollkommen genießen kann, wird sie sich sehnen nach seinen ewigen himmlischen Umarmungen. So sehnte sich nach der vollkommenen Vereinigung mit Gott der heilige Sänger: „Wie der Hirsch," ruft er aus, „nach der Wasserquelle schmachtet, so schmachtet meine Seele nach dir, o Gott;" so der Apostel, wenn er sagt: „Ich wünsche aufgelös't und bei Christus zu sein;" und überhaupt wird diese innige Sehnsucht nach Gott bei keinem einzigen Heiligen vermißt.

Es war ihre Sehnsucht nach Gott die Sehnsucht der Braut im hohen Liede, deren Herz von der Liebe zum Bräutigam verwundet, ihn zu suchen über Berge und Triften schweift und, wenn sie ihn gefunden hat, ausruft: „Ich will ihn festhalten, den meine Seele liebt; mein Geliebter ist mein und ich bin sein."

Wo diese Sehnsucht nach Gott fehlt, da fehlt auch die theologische Liebe gegen Gott, wie sich hierüber sehr schön der heil. Augustinus in seiner Erklärung des 30. Psalms ausspricht. „Dein Herz," sagt er, „antworte mir: würde Gott dir jetzt das scheinbar vortheilhafteste Anerbieten machen, wodurch deine Wünsche in ihrer ganzen Ausdehnung befriedigt werden könnten, verspräche er dir, dich immer auf der Erde im Ueberflusse aller Güter zu lassen, im Genusse aller Ehren und aller Ergötzlichkeiten, sagte er dir, ich will dich machen zum Herrn der ganzen Welt, du sollst reich, mächtig, von der Fülle aller Freuden umgeben sein, nie soll dich etwas beunruhigen, nie dich etwas betrüben, und was noch mehr ist, du

---

1) Amor ex natura sua vis unitiva amantis et amati (Dionysius Areop. u. August.); daher wird auch die Liebe geradezu als eine Verbindung der Seelen, conjunctio animorum, bezeichnet.

sollst frei sein vom Tode, und diese menschliche Glückseligkeit soll ewig dauern, unter der Bedingung jedoch, daß du mich nie sehest und nie in das Reich meiner Glorie eintretest: wenn Gott so zu dir redete und du bereit wärest, solches Anerbieten anzunehmen; so wäre dies ein untrügliches Zeichen, daß du noch nicht angefangen hättest, Gott zu lieben."

Ist es aber dem Gottliebenden eigen, sich innig zu sehnen nach der vollkommenen Vereinigung mit Gott, so wird er auch, so lange er noch in diesem Thale der Thränen weilt, sich mit besonderer Liebe allen denjenigen Dingen zuwenden, wodurch diese Sehnsucht hier auf Erden am vollkommensten befriedigt wird, oder worin uns Christus ein Unterpfand seiner jenseitigen vollkommenen Vereinigung hinterlassen hat. Christus hat uns als ein Surrogat seiner persönlichen Gegenwart hier auf Erden die Kirche zurückgelassen: der Gottliebende wird daher mit der innigsten Liebe besonders der Kirche anhängen; Christus hat uns hier auf Erden als ein Unterpfand seines einstigen vollkommenen Genusses das heilige Altarssacrament zurückgelassen [1]; er gibt sich hier, sagt Bossuet, um sich immer mehr zu geben; er selbst ist hier das Unterpfand von sich selbst, seine reelle Gegenwart, durch den Glauben erfaßt, ist das Unterpfand seiner vollkommenen Gegenwart, da wir ihm gleich sein werden, wenn wir ihn sehen werden, wie er ist: der Gottliebende wird daher Christus besonders im heiligsten Altarssacramente lieben, er wird nach der heiligen Communion mit der innigsten Sehnsucht verlangen. Christus hat uns als ein Unterpfand seiner Liebe hier das Kreuz zurückgelassen, er hat den Weg des Kreuzes als den sichersten Weg zu seiner Herrlichkeit bezeichnet: der Gottliebende wird daher Christus besonders in seinem Kreuze lieben, er wird ihn hier suchen, wo er auf Erden am sichersten zu finden ist; daher es der Wahlspruch der heil. Theresia war: aut pati aut mori.

Christus hat uns als die vollkommensten Repräsentanten seines Leidens, gleichsam als seine erstgeborenen Söhne, hier auf Erden die Armen, die Kranken und Elenden zurückgelassen; Alles, was wir ihnen thun, will er so ansehen, als ob wir es ihm selbst thun: der Gottliebende wird daher Christus besonders in den Armen, Kranken und Elenden lieben, um in dieser Liebe eine desto sicherere Bürgschaft der einstigen vollkommenen Vereinigung mit Christus

1) O sacrum convivium, heißt es in der bekannten kirchlichen Antiphon, in quo Christus sumitur, recolitur memoria passionis ejus, mens impletur gratia et *futurae gloriae pignus datur*.

zu besitzen. Christus hat uns endlich in der Person des Johannes seine Mutter, „die Mutter der schönen Liebe" zurückgelassen, um an ihr seine eigene Stelle zu vertreten, um ihre treuen anhänglichen Söhne zu sein: der Gottliebende wird daher besonders von der innigsten Liebe zur göttlichen Mutter beseelt sein, um sich in ihrer Liebe ein Unterpfand der Liebe Christi und der einstigen Vereinigung mit ihm zu erwerben.

5. Zwischen einem Freunde und dem anderen besteht eine innige Uebereinstimmung des Willens, so daß gleichsam in zwei Körpern nur Eine Seele zu wohnen scheint. Ebenso wird es der freundschaftlichen Liebe gegen Gott eigen sein, sich dem Willen Gottes möglichst gleichförmig zu machen. Und hierdurch gerade charakterisirt sie sich vorzugsweise. Diese Gleichförmigkeit des Willens mit dem Willen Gottes leuchtet uns hellstrahlend entgegen an Christus selbst, der es seine Speise und seinen Trank nannte, den Willen des Vaters zu erfüllen; sie leuchtet uns entgegen an allen Heiligen, deren Wahlspruch es war: Alles, was Gott will, wie es Gott will, weil es Gott will, so lange es Gott will; diese Gleichförmigkeit unseres Willens mit dem göttlichen Willen bezeichnet die heilige Schrift selbst als das untrügliche Merkmal der Liebe gegen Gott, ja sie setzt die Erfüllung des Willens Gottes, die Haltung seiner Gebote, der Liebe Gottes geradezu gleich, wie sie auch die Liebe gegen Gott der Erfüllung seiner Gebote gleichsetzt. Einmal sagt Gott: „wenn ihr meine Gebote haltet, so werdet ihr in meiner Liebe bleiben;" und das andere Mal: „wenn ihr mich liebet, so haltet meine Gebote, denn wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich lieb hat." Worüber der heil. Augustinus folgende sehr treffende Bemerkung macht. Auf der einen Seite, sagt er, versichert uns Christus, daß, wenn wir ihn lieben, wir seine Gebote halten, und auf der anderen Seite erklärt er uns, daß, wenn wir seine Gebote halten, wir ihn lieben. Wie also, wird denn das Gesetz Christi durch die Liebe erfüllt, oder wird die Liebe durch die Erfüllung des Gesetzes Christi erfüllt? Lieben wir Gott, weil wir das thun, was er uns gebietet, oder thun wir das, was er uns gebietet, weil wir ihn lieben? Beides, antwortet er, läßt sich nach dem Ausspruche des Heilandes mit gleichem Rechte sagen; denn, wer Gott aufrichtig liebt, hat seinem Willen nach schon alle seine Gebote erfüllt, und wenn er sich anschickt, sie zu erfüllen, so bestätigt er im Werke nur, was er in seinem Willen, im Innern seines Herzens, bereits gethan hat.

Hierauf, daß die Liebe Gottes die Erfüllung seines Gesetzes ist,

beruht auch der Ausspruch desselben Kirchenlehrers: dilige et fac, quod vis. Liebe nur Gott, will er sagen, und thue dann, was du willst; denn was du dann auch thuest, du thuest dann nur immer, was seinem Willen gemäß ist.

Und da die Liebe die Erfüllung des ganzen Gesetzes ist, so folgt, daß der Gottliebende bereit sein, oder vielmehr mit dem entschiedensten und aufrichtigsten Willen entschlossen sein muß, alle Gebote Gottes ohne Ausnahme zu erfüllen, überzeugt, daß es ebenso unmöglich sei, Gott zu lieben und nicht in dieser Willensstimmung zu sein, als es unmöglich ist, Gott zugleich zu lieben und nicht zu lieben.

Denn mit der theologischen Liebe verhält es sich nicht wie mit den moralischen oder natürlichen Tugenden, von denen man, weil sie, außer dem Mittelpunkte der Liebe Gottes aufgefaßt, in keiner natürlichen Verbindung mit einander und in keiner natürlichen Abhängigkeit von einander bestehen, die eine erfüllen kann, ohne zugleich auch die andere zu erfüllen; im Gegentheil, die Wesenheit der theologischen Liebe erleidet so wenig als die Wesenheit des theologischen Glaubens auch nur die mindeste Theilung; wie ich, wenn ich auch nur eine einzige Glaubenswahrheit bezweifle, den Glauben nicht mehr besitze, so besitze ich auch, wenn ich auch nur ein einziges Gebot Gottes nicht erfülle, die Liebe nicht mehr; ich besitze sie nicht etwa nur nicht in einem höheren Grade, sondern ich besitze sie gar nicht mehr; indem alle Gebote des göttlichen Gesetzes in der Liebe, gleichsam wie ebensoviele Theile enthalten sind, indem sich in ihr alle, wie ebensoviele Linien vereinigen, welche außer diesem ihrem Mittelpunkte getrennt, in diesem ihrem Mittelpunkte aber, ohne daß sie deßhalb aufhörten, von einander verschieden zu sein, sämmtlich verbunden sind. So will der Apostel verstanden sein, wenn er die Liebe die Erfüllung des Gesetzes (plenitudo legis) nennt und hierin finden ihre Erklärung die Worte des heil. Jacobus: „Wer das ganze Gesetz erfüllt, aber nur an einem Gebote sich versündigt, der hat sich an allen versündigt."

6. Der Freund scheuet sich seinem Freunde durch irgend etwas mißfällig zu werden, er sucht ihm zu gefallen und ihm Freude zu machen. Dieses nun wird auch der freundschaftlichen Liebe gegen Gott eigen sein; wenn man sie besitzt, wird man sich fürchten, Gott auch nur im Geringsten zu beleidigen, und ebenso entschlossen, als bemüht sein, ihm immer mehr zu gefallen.

a. Jene Furcht, Gott zu beleidigen, welche man die kindliche Furcht Gottes (timor filialis) nennt, ist zur Liebe wesentlich erfor-

derlich. Wer Gott wahrhaft liebt, scheuet das Uebel der Schuld, die Beleidigung Gottes, selbst die geringste vorsätzliche Beleidigung Gottes mehr, als alle Uebel der Welt und als den Verlust aller Güter der Welt. Eine solche Gesinnung ergibt sich aus der Natur der Liebe wie von selbst. Sagt daher der Apostel: „Wer soll uns scheiden von der Liebe Christi? Trübsal? oder Angst? oder Hunger? oder Blöße? oder Gefahr? oder Verfolgung? oder Schwerdt?[1])" so hat er damit nicht etwa ein Uebermaß der Liebe, wie sie vielleicht ihm nur persönlich eigen gewesen, bezeichnen wollen, sondern er hat damit eine verpflichtende Regel für alle Gläubigen aufgestellt. Jeder Gläubige muß ebenso sprechen können. Könnte er sich durch eine einzige Beleidigung Gottes einer heftigen Verfolgung, oder der Zerrüttung seines ganzen Vermögens, oder dem Verluste seines ganzen Ansehens oder der gegenwärtigsten Gefahr seines Lebens entziehen; so dürfte er es doch unter dieser Bedingung nicht.

b. Ebenso, wie die Furcht Gott zu beleidigen, ist dem wahrhaft Gottliebenden auch das Bemühen eigen, Gott Freude zu machen oder ihm in allen Dingen immer mehr zu gefallen. Wir gefallen aber Gott außer durch die Erfüllung seiner Gebote noch besonders durch die Erfüllung seiner Räthe. Freilich ist zur Liebe die Erfüllung der Räthe nicht schlechthin erforderlich — der Heiland selbst fordert zunächst nur die Erfüllung seiner Gebote —, aber die Bereitwilligkeit zur Erfüllung der Räthe muß wenigstens bedingungsweise vorhanden sein; ich muß wenigstens bereit sein, mich Allem zu unterziehen, was es in den evangelischen Räthen Abtödtendes und Erniedrigendes gibt, sofern es nothwendig wäre, dadurch meine Liebe gegen Gott zu bethätigen. Diese Bedingung kann in vielen Fällen wirklich eintreten; ja es gibt keinen einzigen evangelischen Rath, der nicht in bestimmten Fällen für mich ein Gebot werden könnte. So bin ich zwar an sich um der Liebe willen nicht verpflichtet, mich in die Einsamkeit zu flüchten und in der Abgeschiedenheit von der Welt mein Leben hinzubringen; aber ich bin doch verpflichtet, zur Flucht der Welt bereit zu sein, für den Fall, daß meine geistliche Schwäche der Art wäre, daß das Leben in der Welt für meine Unschuld eine Klippe, und daß ich nur in der Zurückgezogenheit von der Welt mein Heil wirken könnte.

Ich bin ferner an sich um der Liebe willen nicht verpflichtet, auf alle zeitlichen Güter zu verzichten; aber ich bin verpflichtet, zu

1) Röm. 8, 35.

dieser Verzichtleistung bereit zu sein für den Fall, daß ich ohne diese mein Heil nicht wirken könnte. Desgleichen bin ich nicht verpflichtet, das Martyrthum zu erleiden; aber ich bin doch verpflichtet, dazu bereit zu sein für den Fall, daß das Martyrthum ohne die Sünde der Glaubensverläugnung nicht vermieden werden kann. Denn auch die Martyrer in den ersten Zeiten des Christenthums thaten nur, was die Pflicht der Liebe von ihnen forderte; hätten sie für ihren Glauben ihr Leben nicht hingegeben, so wären sie für Apostaten und für unwürdige Glieder des Leibes Jesu Christi erklärt worden. Ebenso verhält es sich mit allen anderen Räthen.

7. Der Freund liebt nicht nur den Freund, sondern er liebt um des Freundes willen auch alle Diejenigen, die dem Freunde theuer sind und mit ihm in näherer Verbindung stehen, besonders seine Kinder und Angehörigen: es wird sich demnach auch die freundschaftliche Liebe zu Gott dadurch charakterisiren, daß man um Gottes willen alle Diejenigen liebt, die mit Gott verbunden oder der Verbindung mit ihm fähig sind: die Heiligen im Himmel, die Seelen im Reinigungsorte und alle Menschen auf Erden.

§. 154.

Die Motive der theologischen Liebe gegen Gott.

Der heiligen Schrift zufolge sollen wir aus verschiedenen Motiven Gott lieben; wir sollen Gott lieben, weil er unser Herr und Erschaffer, weil er unser Erlöser, weil er unser größter Wohlthäter und Seligmacher ist. Das specifische, essentielle und vorzüglichste Motiv der theologischen Liebe ist aber Gottes höchste Güte und Liebenswürdigkeit an sich (bonitas Dei absoluta). Diese ist das specifische und essentielle Motiv der Liebe, weil die theologische Liebe Gottes ohne dieses Motiv gar nicht bestehen kann, weil es nicht einmal im Begriffe, in der Abstraction oder im Gedanken von ihr getrennt werden kann. Denn der Gedanke, daß Gott unser Wohlthäter, würde uns allein noch nicht zur freundschaftlichen Liebe gegen ihn bewegen können, wenn sich damit nicht zugleich der Gedanke verbände, daß Gott auch an sich gut und liebenswerth ist, da die Wohlthaten Gottes ihren vollkommenen Werth erst dadurch empfangen, daß sie uns von einer so vollkommenen Hand gereicht werden.

Und wie das specifische und essentielle, so ist dieses Motiv auch das vorzüglichste Motiv der theologischen Liebe; denn da Gott an

sich etwas weit Vollkommeneres ist, als Gott in uns — Gott an sich ist unendlich, uns aber kann er nur auf unendliche Weise mitgetheilt werden —, so muß auch die Liebe zu Gott, wie er an sich ist, vollkommener sein, als die Liebe zu Gott, wie er für uns ist, oder wie er uns glücklich macht.

Kann aber die theologische Liebe gegen Gott ohne das Motiv der absoluten Güte und Liebenswürdigkeit Gottes in uns nicht entstehen, so folgt daraus noch nicht, daß sie die genannten anderen Motive ausschließe: würde ja doch sonst gefolgert werden müssen, daß wir Gott nicht lieben dürfen als unseren Erschaffer, als unseren Erlöser und Seligmacher: eine Behauptung, die in sich selbst absurd ist und der ausdrücklichen Lehre der heiligen Schrift, der heiligen Väter und der ganzen Kirche schnurstracks widerspricht. Im Gegentheile, man dürfte sogar bezweifeln, ob die theologische Liebe gegen Gott in uns entstehen könnte, wenn wir uns Gott nur als an sich gut, und nicht auch zugleich als für uns gut zu denken hätten. Denn zur freundschaftlichen Liebe ist eine gewisse gegenseitige Beziehung zwischen dem einen und dem anderen Freunde erforderlich, und gewiß würde der Eine, auch bei noch so großen Vorzügen des Anderen, diesen nicht lieben, wenn er sich nicht durch die Süßigkeit der Gegenliebe zu ihm hingezogen fühlte. Wäre demnach, bemerkt der heil. Thomas, Gott nur gut an sich, und nicht auch gut in Beziehung auf uns, so würde er unseren Willen noch nicht bewegen, ihn zu lieben; denn unser Wille wird ohne einen anderweitig auf ihn wirkenden Reiz, so wenig zur Liebe bewegt, als unser Auge sehen kann ohne den Reiz, den das Licht auf dasselbe ausübt. Wenn daher auch dem Motive der absoluten Güte Gottes oder der Güte Gottes an sich (bonitas Dei absoluta) alle anderen Motive, welche sich sämmtlich zurückführen lassen auf die sich uns mittheilende oder uns wohlthuende Güte Gottes (bonitas Dei communicativa), untergeordnet werden müssen, so darf doch nicht ein einziges von diesen ausgeschlossen werden. Die communicative Güte Gottes, vermöge derer er uns von Ewigkeit her geliebt, vermöge derer er uns erschaffen, uns erlöset, geheiligt hat und uns ewig glückselig machen will, setzt die absolute Güte Gottes, vermöge derer er an sich selbst unendlich gut ist, voraus und ist eigentlich nur ein Ausfluß aus derselben. Sie als Motiv der Liebe negiren hieße die ganze christliche Theologie umstoßen und die ganze christliche Frömmigkeit untergraben.

§. 155.

Die aus den Motiven der Liebe abgeleiteten verschiedenen Arten der Liebe.

Die beiden genannten allgemeinen Motive der Liebe, Gottes absolute Güte an sich und Gottes communicative Güte gegen uns, umfassen alle Vollkommenheiten Gottes, und es gibt daher ebenso viele besondere Motive der Liebe Gottes, als es besondere Vollkommenheiten in Gott und als es besondere Wohlthaten Gottes gegen die Menschen gibt; diese besonderen Motive der Liebe bestimmen die Arten der Liebe; unter denen folgende namentlich hervorzuheben sind.

1. Die Liebe Gottes als des höchsten Gutes an sich, als des an sich vollkommensten Wesens oder die Liebe des reinen Wohlwollens *(amor purae benevolentiae)* nebst den verschiedenen oben angegebenen Arten derselben: dem *amor complacentiae,* dem *amor gaudii* und dem *amor desiderii.*

2. Die Liebe Gottes als unseres höchsten Herrn oder die Liebe der Ehrfurcht *(amor reverentialis).*

3. Die Liebe Gottes als unseres gütigen Vaters oder die kindliche Liebe *(amor filialis).*

4. Die Liebe Gottes als unseres höchsten Wohlthäters oder die dankbare Liebe *(amor gratitudinis).*

5. Die Liebe Gottes als unseres einstigen Seligmachers oder die Liebe des Verlangens *(amor concupiscentiae, sive amor spei).*

6. Die Liebe Gottes, als unseres höchsten Gesetzgebers, oder die Liebe des Gehorsams *(amor obedientiae).*

Alle diese Arten der Liebe sind nicht nur vollkommen berechtigt, sondern auch durchaus wesentlich. Fehlt davon auch nur eine einzige, so hat die christliche Gesinnung einen wesentlichen Mangel, oder vielmehr sie ist gar nicht vorhanden, weil die Liebe einer Theilung nicht fähig ist.

§. 156.

Das Gebot und die Pflichtmäßigkeit der Liebe gegen Gott.

1. Es besteht ein ausdrückliches Gebot, Gott zu lieben. „Du sollst Gott lieben," sagt der Heiland, „aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele und aus deinem ganzen Gemüthe." Auf dieses ausdrückliche Gebot der Liebe bezieht sich der heil. Augustinus, wenn er Gott anredend ausruft: „Was bin ich dir, daß du

mir befiehlst, ich solle dich lieben und daß du mir zürnest, wenn ich dich nicht liebe, und mir dafür große Strafe androhest. Ist es denn nicht schon Elendes genug, dich nicht zu lieben[1])." Bedarf es noch, will er sagen, eines besonderen Gebotes, dich, o Gott, zu lieben, da du doch die Liebenswürdigkeit selbst bist, und kann dir etwas daran liegen, daß du von mir, einem so armseligen Geschöpfe, geliebt werdest, bedarf es noch einer besonderen Strafandrohung gegen Diejenigen, die dich nicht lieben, da diese doch schon ohnehin so elend sind!

2. Die Liebe Gottes ist ein specielles Gebot, denn dieses Gebot der Liebe wird an der eben angeführten Stelle das erste und das größte unter allen Geboten genannt; ist es aber das erste und größte von allen Geboten, so ist es auch ein von allen anderen Geboten verschiedenes, specielles und für sich bestehendes Gebot. Die Behauptung, daß in der Erfüllung der göttlichen Gebote das Gebot der Liebe bereits erfüllt werde und daß es außer dem amor Dei effectivus, d. i. der Erfüllung der göttlichen Gebote, des amor Dei affectivus, d. i. der formellen Liebe Gottes, nicht bedürfe, steht mit der heiligen Schrift im Widerspruche und ist von der Kirche verworfen worden[2]).

3. Ist die Liebe gegen Gott geboten, so ist sie natürlich auch pflichtmäßig. Nichtssagend ist die Einwendung, daß die Liebe, als eine Sache des Gefühles, Niemanden als Pflicht auferlegt werden könne; denn die Liebe ist so wenig eine bloße Sache des Gefühles, daß sie gerade vorzugsweise im Willen wurzelt; denn Jemanden lieben ist nichts anderes, als ihm wohlwollen (bene velle), das Wollen (velle) ist aber vorzugsweise ein Act des Willens, ja im Grunde der einzige Act des Willens, indem alle anderen Willensacte sich auf ihn zurückführen lassen.

Wendet man aber gegen die behauptete Pflichtmäßigkeit der Liebe etwa ein, daß sie ja vom Menschen nicht erwerbbar, sondern ein reines Gnadengeschenk des heiligen Geistes sei: so ist es allerdings richtig, daß wir uns die theologische Tugend der Liebe nicht durch uns selbst erwerben können, sondern daß sie uns vom heiligen Geiste in der Rechtfertigung unmittelbar eingegossen wird; aber

---

1) Conf. l. I. c. 5.

2) Die von Papst Alexander VIII. verworfene Proposition lautete: Sufficit, ut actus moralis tendat in finem ultimum interpretative, hinc homo non tenetur amare neque in principio, neque in decursu vitae suae mortalis.

wenn wir sie uns auch nicht selbst erwerben können, so können und sollen wir uns doch auf den Empfang derselben vorbereiten, und diese Vorbereitung auf ihren Empfang ist die nothwendige Bedingung ihres Empfanges, so wie wir auch die einmal empfangene Liebe bewahren können und sollen; und mit Rücksicht hierauf kann die Liebe Gottes allerdings als Pflicht aufgefaßt werden.

4. Es ist uns aber nicht nur geboten, Gott zu lieben, sondern es ist uns auch geboten, ihn zu lieben aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und aus allen Kräften, d. h. es ist uns geboten, ihn über Alles zu lieben. Dieses Gebot, Gott über Alles zu lieben, fordert aber, daß ich Gott allen Creaturen vorziehe, dergestalt, daß ich lieber alle Güter der Welt verlieren und alle Uebel der Welt erleiden, als die Gnade und Liebe Gottes verlieren soll; mit anderen Worten, das Gebot der Liebe fordert, daß meine Liebe zu Gott die appretiativ höchste sei. Dieses Erforderniß ist so wesentlich, daß ohne dasselbe der Natur der Sache nach die Liebe gar nicht bestehen kann. Ich liebe entweder Gott über Alles, oder ich liebe ihn gar nicht. Denn liebe ich Gott, so muß ich ihn lieben als den, der er ist, und auf eine Weise, die ihn von allem Dem, was er nicht ist, unterscheidet, oder ich muß ihn lieben als Gott; ich kann ihn aber nicht lieben als Gott, wenn ich ihn nicht mit einer ihn allen Creaturen vorziehenden Liebe liebe; denn als Gott ist er über alle Creaturen unendlich erhaben. Dürfte irgend eine Creatur geliebt werden, wie Gott, so würde sie aufhören, zu sein, was sie ist, eine Creatur, und sie würde Gott selbst sein; und würde ich sie lieben mit dieser Liebe der höchsten Bevorzugung, die ich nur Gott schenken darf, so würde ich sie nicht mehr lieben als eine Creatur, sondern als Gott; hieraus leuchtet auch ein, daß ich Gott nicht lieben würde als Gott, wenn ich ihn lieben würde mit einer anderen Liebe, als der Liebe dieser höchsten Bevorzugung. Dies ist auch die einstimmige Lehre der heiligen Väter[1]). Dagegen fordert dieses Gebot der Liebe Gottes nicht, daß ich Gott auch mit der zartesten, fühlbarsten oder affectvollsten Liebe oder mit der sogenannten intensiv höchsten Liebe liebe; denn weder gehören diese

---

1) Vergl. unter Anderen Augustinus, der l. I. de moribus eccles. c. 12. das Gebot der Liebe (Matth. 22, 37.) in folgendem Sinne erklärt: Summum bonum, quod etiam optimum dicitur, non modo diligendum esse nemo ambigit, sed ita diligendum, ut nihil amplius diligere debeamus; idque significatur et exprimitur ex eo, quod dictum est: „ex tota anima, ex toto corde et ex tota mente."

frommen Rührungen und Affecte zum Wesen der Liebe [1]), noch stehen dieselben immer in meiner Gewalt. Auf der anderen Seite dürfen jedoch diese sinnlichen Rührungen der Liebe auch nicht für etwas Gleichgültiges, oder gar für etwas Verwerfliches angesehen werden, indem eine dahin lautende Behauptung des Molinos vom römischen Stuhle verworfen worden ist [2]).

5. Obgleich Gott immer gleich liebenswürdig ist, so muß doch, wie der heil. Bernard mit Recht bemerkt, die Liebe, die der Mensch Gott schuldig ist, nach der Verschiedenheit der Zustände, in denen er sich befindet, verschiedene Grade haben; es müssen die Maße ihrer Höhe, Tiefe und Weite, wie solche der Apostel der Liebe zuschreibt, größer sein nach dem größeren Maße der Gaben, die der Mensch von Gott empfangen hat. Hieraus folgt, daß das Gebot der Liebe Gottes dem Christen größere Verpflichtungen auferlegt, als dem Juden oder dem Nichtchristen auferlegt sind. Das Christenthum hat den Motiven, die für den Juden und für jeden Menschen ohne Ausnahme gelten, ein neues hinzugefügt; es gab uns ein vollkommeneres Gesetz und es verleiht uns größere Gnaden, und wir haben demgemäß in der heiligen Taufe auch eine neue, höhere, strengere und heiligere Verpflichtung Gott zu lieben auf uns genommen (pondus baptismi, wie Tertullian sie nennt).

§. 157.

Die Liebe Gottes eine specielle Tugend, und die vornehmste von allen Tugenden.

1. Die Liebe Gottes ist eine specielle, für sich bestehende Tugend, denn erstlich besteht ein specielles Gebot, dem sie entspricht, und zweitens hat sie auch ein besonderes und eigenthümliches Object, nämlich Gott, als das höchste Gut an sich.

---

1) Der heil. Augustinus sagt: Caritas non affectus, sed effectus judicanda est. Und der heil. Franz von Sales sagte eines Tages einer Seele, die sich über die Beraubung des Geschmackes an den Uebungen der Andacht beklagte: die Liebe zu Gott besteht nicht in Trost und Zärtlichkeit, sonst hätte unser Herr seinen Vater nicht geliebt, als er bis zum Tode traurig war. Es gibt trockene Zuckerwerke, die den flüssigen an Geschmack nicht nachstehen, und die trockenen Rosen haben oft mehr Geruch, als die frischen und nassen.

2) Die vom Papste Innocenz XI. verworfene Proposition des Molinos lautete: „Qui desiderat et amplectitur devotionem sensibilem, male facit eam desiderando et ad eam conando. Totum sensibile quod experitur in vita spirituali est abominabile, spurcum et immundum.“

2. Als specielle Tugend ist die Liebe Gottes unter allen Tugenden die vornehmste. Wie nämlich die theologischen Tugenden, die zu ihrem unmittelbaren Objecte Gott selbst haben, von höherer Würde sind, als die sogenannten moralischen, so besitzt unter den theologischen Tugenden die Liebe wieder die höchste Würde. Denn das Ziel jeder Tugend ist die Vereinigung mit Gott; aber die theologischen Tugenden, welche unmittelbar auf Gott hingerichtet sind, vereinigen uns inniger mit Gott, als die sogenannten moralischen, und sie haben daher auch eine höhere Würde, als diese; unter den theologischen Tugenden selbst aber vereinigt uns wieder am innigsten und unmittelbarsten mit Gott die Liebe; während nämlich der Glaube und die Hoffnung Gott umfassen, inwiefern ein Gut aus ihm hervorgeht: der Glaube, insofern aus ihm hervorgeht die Erkenntniß der Wahrheit, die Hoffnung, insofern aus ihm hervorgeht die Seligkeit, so umfaßt dagegen die Liebe Gott, wie er ist an und für sich [1]). Aber Gott, wie er ist an sich, ist ein höherer Gegenstand, als Gott, wie er sich uns mittheilt; und hat demnach die Liebe einen höheren Gegenstand, als der Glaube und die Hoffnung, so ist sie auch von höherer Würde. „Jetzt aber bleiben diese drei: Glaube, Hoffnung und Liebe; aber die größte unter ihnen ist die Liebe [2])."

3. Endlich ist die Liebe wie die vornehmste aller Tugenden, so auch die Bedingung jeder vollkommenen Tugend, indem sie, wie die Scholastiker sich ausdrücken, erst jeder Tugend die Form verleiht. Unter Form der Tugend wird nämlich dasjenige verstanden, was dieselbe hinrichtet auf ihr letztes Ziel (id, quod dat actui ordinem ad finem). Das letzte Ziel der Tugend aber ist Gott, und eben diese Richtung auf Gott empfängt jede Tugend von der Liebe. Hieraus erklären sich die Anpreisungen der Liebe in der heiligen Schrift, welche sie bezeichnet als die Erfüllung des ganzen Gesetzes [3]), als das Band der Vollkommenheit [4]), und welcher keiner Tugend Werth zuerkennt, wenn mit ihr nicht die Liebe verbunden ist: „Wenn ich die Sprache der Menschen und Engel

---

1) *Thom.* Summ. 2. 2. qu. 23. art. 6.: Fides autem et spes attingunt quidem Deum secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni; sed caritas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat non ut ex eo aliquid nobis proveniat et ideo caritas est excellentior fide et spe et per consequens omnibus aliis virtutibus.

2) 1 Kor. 13, 13.

3) Koloss. 13, 10.

4) Koloss. 3, 4.

redete, aber die Liebe nicht hätte, so wäre ich, wie ein tönendes Erz und eine klingende Schelle; und wenn ich die Gabe der Weissagung hätte u. s. w., hätte aber die Liebe nicht, so nützte mir Alles nichts[1])." Denn die Liebe, bemerkt der heil. Thomas zu dieser Stelle, die Liebe ist das Leben der Seele; die Sprachengabe, die Gabe des Glaubens und wie die sonstigen Gaben heißen mögen, ertheilen ohne die Liebe das Leben so wenig, als der todte Leib aufhört, todt zu sein, wenn er mit Gold und Edelsteinen geschmückt ist[2]).

§. 158.

Die Liebe Gottes das Ziel des ganzen Christenthums.

1. Wenn der Apostel die Liebe das Ziel des Gesetzes nennt, so will er damit nicht etwa nur sagen, daß die Liebe die Erfüllung des Gesetzes sei, wie er anderwärts sich ausdrückt, sondern er will sagen, daß das ganze Christenthum, daß alle seine geheimnißvollen Lehren und geheimnißvollen Thatsachen, die Menschwerdung des Sohnes Gottes, sein armes Leben zu Nazareth, sein öffentliches Lehramt, sein Leiden und Sterben, seine Auferstehung und Himmelfahrt, die Sendung des heiligen Geistes und die Stiftung seiner Kirche, daß Alles dieses nur darauf hinziele, die Liebe Gottes in uns zu begründen, zu beleben, zu vervollkommnen. Die Grundidee des Christenthums ist nämlich die Versöhnung des Menschen mit Gott; und die göttliche Natur hat sich in Christus nur deßhalb mit unserer menschlichen Natur vereinigt, auf daß sich der Mensch mit Gott vereinigte; der Mensch vereinigt sich aber mit Gott nur durch die Liebe; denn Gott ist die Liebe, sagt der heil. Johannes, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott.

In der That gibt es aber auch kein würdigeres und höheres Ziel, als dieses, sowohl in Absicht auf Gott als in Absicht auf uns selbst betrachtet.

a. Betrachtet man nämlich Gott als Herrn und König; so regiert ein König besonders durch die Liebe. Zwar können auch die Furcht und die Hoffnung ihm die Herzen seiner Unterthanen unterwerfen, aber die knechtliche Furcht macht ihn im Grunde nur zu einem Tyrannen, die lohndienerische Hoffnung macht ihn nur zu einem Lohnherrn; durch die Liebe allein ist er unser König. Betrachtet man Gott unter dem noch höheren Titel eines Gottes, so ist er unser Gott wiederum nur durch unsere Liebe. Denn der Gott

1) 1 Kor. 13, 1—3.
2) De duobus praeceptis caritatis.

unseres Herzens ist der Gegenstand unserer Liebe. Wie Gott das erste Princip und die erste bewegende Ursache aller Creaturen ist, so ist auch der Gegenstand unserer Liebe die Ursache, die alle Springfedern unseres Herzens in Bewegung setzt; ist aber der Gegenstand unserer Liebe der Gott unseres Herzens, so ist es ein Götze, den wir lieben, wenn eine andere Liebe, als die Liebe des wahren Gottes in uns herrscht. Soll daher Gott unser Gott sein, so müssen wir ihn lieben: der einzige Tribut, den er von uns fordert und wodurch wir ihn als Gott verehren können [1]. Eben dieses aber, daß Gott von uns, die wir ihm doch Alles verdanken, nichts Anderes verlangt, als Liebe, beweis't uns am anschaulichsten die unermeßliche Hoheit und den unendlichen Reichthum seines Wesens. Denn wer keiner Sache mehr bedarf, verlangt nur geliebt zu werden, wogegen es ein Zeichen von Hülfsbedürftigkeit ist, von Denjenigen, die man liebt, außer ihrer Liebe noch etwas Anderes begehren zu müssen. Wenn daher Gott Mensch wird, nur um unsere Liebe zu gewinnen, so ist dieses zwar einerseits die größte Erniedrigung, andererseits aber auch der augenscheinlichste Beweis seiner unendlichen Größe; und somit ist das gedachte Ziel das würdigste und höchste, das sich in Beziehung auf Gott überhaupt nur denken läßt.

b. Es ist aber auch das würdigste und höchste Ziel in Beziehung auf uns selbst betrachtet. Denn nach dem Ausdrucke der heiligen Schrift heißt Gott lieben nichts Anderes, als Gott bleibend in sich haben; aber Gott haben heißt Alles haben. Auch ist die Liebe die einzige Tugend, die ewig bleibt. Der Glaube geht einst über in's Schauen und die Hoffnung in Besitz, aber die Liebe dauert auch im Himmel ihrer Wesenheit nach als dieselbe fort; sie glänzt gleichsam hier ewig wie ein reines Gold; und ewig wird sie aufbewahrt, vor Gott zu brennen, wie ein wohlriechendes Brandopfer. Die Liebe auf Erden ist „die hungernde, die Liebe im Himmel ist die genießende Liebe [2]."

§. 159.

Die Wirkungen der Liebe Gottes.

So hehr und erhaben die Tugend der Gottesliebe ist, so überaus wünschenswetrh sind ihre Wirkungen. Als solche lassen

---

1) Vergl. *August.* epist. 140. c. 18.: Pietas cultus Dei est, nec colitur ille nisi amando.

2) *August.*, Serm. 255.: Modo cantat amor *esuriens;* tunc cantabit mor *fruens.*

sich mit dem heiligen Thomas [1]) insbesondere folgende hier aufführen.

1. Die Liebe Gottes erzeugt im Menschen das geistliche Leben. Denn das geistliche Leben des Menschen ist Gott; wer aber Gott liebt, trägt Gott selbst in sich nach den Worten des heil. Johannes: „Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm [2]).“

2. Die Liebe Gottes macht uns Gott gleichförmig (deiformes); denn in der Natur der Liebe liegt es, daß sie den Liebenden gleichsam in den Geliebten verwandelt. Lieben wir Eitles und Vergängliches, so werden wir selbst eitel und unbeständig nach den Worten des Propheten: „Sie wurden abscheulich gleich dem, was sie lieben [3]);“ lieben wir aber Gott, so werden wir göttlich, denn Derjenige, welcher dem Herrn anhängt, wird nach den Worten des Apostels ein Geist mit ihm [4]).

3. Die Liebe Gottes bewirkt die Erfüllung der göttlichen Gebote; denn die Liebe Gottes, sagt der heil. Gregor, ist niemals müßig; ist sie vorhanden, so wirkt sie auch Großes, und wo nichts Großes gewirkt wird, da ist sie nicht vorhanden, und der Heiland selbst sagt: „Wenn Jemand mich liebt, so wird er mein Wort halten [5]).“

4. Die Liebe Gottes erhebt uns zur Kindschaft Gottes und verleiht uns nach dem Zeugnisse der heiligen Schrift das Recht auf die ewige Seligkeit.

5. Die Liebe Gottes bewirkt die Vergebung der Sünden, denn die Liebe, sagt der heil. Petrus, bedeckt der Sünden Menge, und von der heil. Magdalena heißt es im Evangelium: „ihr sind viele Sünden vergeben, weil sie viel geliebt hat.“

6. Die Liebe Gottes erleuchtet, wie ein heiliges brennendes Licht, das Innerste des Herzens, nach den Worten der heiligen Schrift: „Die ihr den Herrn fürchtet, liebet ihn, so werden eure Herzen erleuchtet werden [6]).“ Wo nämlich die Liebe ist, da ist der heilige Geist, „der uns,“ wie der Psalmist sagt, „stets den rechten Weg führt.“

7. Die Liebe Gottes verleiht uns Schutz bei allen Widerwärtigkeiten; denn „denen, die Gott lieben, sagt der Apostel,

---

1) Vergl. seine Schrift de duobus praeceptis caritatis.
2) 1 Joh. 4, 16.
3) Hos. 9, 10.
4) 1 Kor. 6, 17.
5) Joh. 14, 23.
6) Ecclesiastik. 2, 20.

gereicht Alles zum Besten." Ja es wird dem Liebenden das Widerwärtige und Schwere sogar süß sein, denn, wenn wir für Denjenigen, den wir lieben, Widerwärtiges erdulden, wird unsere Liebe offenbar anstatt zerstört nur noch vermehrt und gehoben, wie es im hohen Liede heißt: „Viele Wasser, d. i. Trübsale vermögen die Liebe nicht auszulöschen [1]."

8. Die Liebe Gottes flößt uns den vollkommenen Frieden und die heilige Freude ein. Wer nämlich irgend etwas begehrt, ergötzt und beruhigt sich nicht, bis er es erlangt hat. Bei zeitlichen Dingen trifft es aber oft zu, daß man Das, was man nicht besitzt, begehrt, und daß man's, wenn man es erlangt hat, gering schätzt und daran Ekel empfindet. Dieses aber ist nicht der Fall bei geistigen Dingen; sondern wer Gott liebt, der besitzt ihn und wer ihn besitzt, dessen Seele ruhet in ihm; er hat reichen Frieden in ihm und reiche Freude. Zu dieser heiligen Freude muntert der Apostel auf, wenn er schreibt: Freuet euch im Herrn allezeit und abermals sage ich, freuet euch [2], und diesen Frieden nennt er den Frieden, der allen Sinn übersteigt. Mit Rücksicht hierauf nennen die heiligen Väter die Liebe Gottes jenen neuen Wein, den Christus in neue Schläuche gegossen und der das Herz erfreuet, jenes süße Gastmahl, womit Christus seine geliebten Seelen speiset und sie trunken macht mit himmlischem Tranke, jenes heilige Feuer, das Christus vom Himmel gebracht und welches allen Rost der Seele wegbrennt, jenes reine Wasser, das das ganze Herz überfluthet, und endlich die süße hochzeitliche Vereinigung der Seele mit ihrem himmlischen Bräutigame, Christus.

§. 160.

Die Vermehrung der Liebe Gottes.

1. Wie jede Tugend, ist auch die Tugend der Liebe Gottes einer steten Vermehrung sowohl fähig, als bedürftig. „Ich bete," schreibt der Apostel, „daß eure Liebe in immer reicherem Maße sich vervollkommnen möge [3]." Und wie die Kirche um die Vermehrung des Glaubens und der Hoffnung betet, so betet sie auch um die Vermehrung der Liebe [4]. In diesem Sinne sagt auch der heil. Franz

---

1) Hohel. 8, 7.
2) Philipp. 4, 4.
3) Philipp. 1, 9.
4) „Omnipotens sempiterne Deus da nobis fidei, spei et caritatis augmentum."

von Sales: Diejenigen, die bereits weiter vorgerückt sind, sollen noch rüstiger fortschreiten, ohne sich mit dem Gedanken zu schmeicheln, daß sie bereits am Ziele stehen; denn die Liebe kann in diesem Leben bis zum letzten Athemzuge wachsen, und Diejenigen, die es in der Liebe am weitesten gebracht haben, sollen mit David sprechen: wann werden wir wieder anfangen, Gott aus ganzer Seele zu lieben?

2. Wie Gott die Liebe durch den heiligen Geist in unserer Seele zuerst hervorbringt, so bewirkt er auch ihre Vermehrung. Diese Vermehrung kann aber der Mensch, wenn er im Stande der heiligen Liebe ist, verdienen; nach dem bekannten Ausspruche des heil. Augustinus: Caritas meretur augeri, ut aucta mereatur perfici.

3. Zu den hauptsächlichsten Mitteln, wodurch die Vermehrung der heiligen Liebe befördert werden kann, gehören:

a. Das öftere, inbrünstige Gebet um diese Vermehrung; besonders empfiehlt zu diesem Zwecke der heil. Franz von Sales jene oft und tausendmal wiederholten kurzen Flammengebete und Liebesseufzer, preces jaculatoriae genannt, welche, wie heilige Pfeile, das Herz verwunden, um Gott immer inniger und vollkommener zu lieben: „Ich liebe dich, o Gott, und zum Lohne dieser Liebe bitte ich um Vermehrung der Liebe; denn was kann ich Würdigeres verlangen, als dich, und was ist mir nützlicher, als dich immer mehr zu lieben;“ oder, wie der heil. Augustinus zu beten pflegte: „Daß wir dich lieben, o Gott, dies Geschenk kommt von dir, von dem jede gute Gabe kommt; du befiehlst, dich zu lieben; gib mir, was du befiehlst und befiehl dann, was du willst.“

b. Die öftere Uebung und Erweckung der Liebe. Denn die heilige Liebe ist eine Kraft, die durch Uebung nur um so mehr gekräftigt wird; und wie man, sagt der heil. Franz von Sales, durch Studiren studiren, durch Sprechen sprechen, durch Arbeiten arbeiten lernt, so lernt man auch durch Lieben immer mehr lieben.

c. Der öftere andächtige Empfang der heiligen Sacramente, besonders des heiligen Altarssacramentes, welches das Sacrament der Liebe vorzugsweise genannt wird, worin sich uns Jesus, die ewige Liebe, selbst mittheilt, um in uns die Liebe zu ihm zu entflammen und zu vermehren.

d. Die Bekämpfung der Begierlichkeit, denn „das Gegengift gegen die göttliche Liebe,“ sagt der heil. Augustinus, „ist die Begierde, irdische Güter zu erlangen oder zu bewahren; das Nahrungsmittel der Liebe dagegen ist die Verminderung der Begierlichkeit, und die Vollkommenheit der Liebe ist die gänzliche Abwesenheit der

Begierlichkeit [1])." Die Begierlichkeit nämlich ist die Liebe zur Welt, man kann aber nicht die Welt und Gott zugleich lieben; denn unser Herz, sagt der heil. Thomas, wird in der heiligen Schrift einem engen Bette verglichen [2]); weil nicht die Liebe zu Gott und die Liebe zur Welt zugleich darin wohnen können; nimmt man weltliche Dinge darein auf, so verscheucht man Gott aus demselben; und so wenig der Mann bei seinem Weibe, so wenig duldet Gott in unserem Herzen einen Nebenbuhler, nach seinen eigenen Worten: „Ich bin der Herr, dein Gott, ein starker und eifernder Gott [3])." Je mehr daher mein Herz noch an irdischen Gütern hängt, desto weniger Raum bleibt darin für das höchste Gut, für Gott, übrig, und desto weniger liebt es ihn. Minus te amat, sagt der heil. Augustinus, qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat [4]); und im gleichen Sinne sagt der heil. Gregorius: Tanto quisque a superno amore disjungitur, quantum inferius delectatur [5]).

e. Die standhafte Geduld in den Leiden und Widerwärtigkeiten dieses Lebens; denn diese Leiden werden in der heiligen Schrift einem Feuer verglichen, das die Liebe zu Gott läutert und die unreinen Bestandtheile derselben wegschmilzt; und wie der Künstler, sagt der heil. Thomas, das Kunstwerk mehr schätzt, das ihm mehr Mühe gekostet, so werden die Gläubigen um so mehr in der Liebe zu Gott erhoben, je mehr Trübsale sie für ihn erdulden.

f. Die wachsende Erkenntniß Gottes, denn die Liebe Gottes ist bedingt von seiner Erkenntniß. „Wer dich recht erkennt," schreibt der heil. Augustinus, „der liebt dich, vergißt sich und liebt dich mehr, als sich, damit er sich in dir erfreue. Daher kommt es, o mein Herr, daß ich dich nicht so liebe, wie ich sollte, weil ich dich nicht recht erkenne; und weil ich dich nur wenig erkenne, so liebe ich dich auch nur wenig, und weil ich dich nur wenig liebe, so habe ich in dir nur wenig Freude." Alles, was somit die Erkenntniß Gottes fördert (die öftere durch fromme Affecte belebte Betrachtung der Vollkommenheiten, Absichten und Rathschlüsse Gottes, des Beispieles Jesu Christi oder auch einzelner christlichen Wahrheiten), dieses befördert indirect auch die Liebe Gottes.

---

1) Lib. 83. quaestionum.

2) Vergl. die mehrerwähnte Schrift: de duobus praeceptis caritatis; er bezieht sich hier auf Jes. 28, 20.

3) Exod. 20, 5.

4) Confess. lib. 10. cap. 29.

5) Greg. Magn. hom. 30. in Evang.

g. Endlich ist jedes im Stande der heiligen Liebe geübte gute Werk ein Mittel, die heilige Liebe zu vermehren; denn jedes wahrhaft gute und gottgefällige Werk verdient uns die Vermehrung der Gnade und somit der Liebe.

§. 161.

Die unvollkommene und die vollkommene Liebe Gottes.

Wenn die Liebe hier auf Erden, wie wir so eben gesehen, eines steten Fortschrittes fähig ist, so kann sie auch graduell sehr verschieden sein. Solche verschiedene Stufen der Liebe bezeichnet der heil. Augustinus, wenn er die caritas eintheilt in eine caritas inchoata, c. provecta, c. magna, c. perfecta [1]), und wenn er an einer anderen Stelle nach der Analogie der verschiedenen Stadien des leiblichen Lebens das geistliche Leben, die caritas, unterscheidet in eine caritas nata, c. nutrita, c. adulta, c. robusta, c. perfecta. Die genaue Abgrenzung dieser verschiedenen Stufen der Liebe aber unterliegt nicht geringen Schwierigkeiten. Hauptsächlich wäre es von Wichtigkeit, den Begriff festzustellen, den die Kirche mit der unvollkommenen (c. imperfecta) und der vollkommenen Liebe (c. perfecta) verbindet, indem die Begriffsbestimmung der vollkommenen Liebe auch maßgebend ist für die Begriffsbestimmung der vollkommenen Reue (contritio perfecta), welche in Verbindung mit dem Verlangen nach dem Empfange des Bußsacramentes nach Lehre der Kirche den Sünder schon vor dem wirklichen Sacramente dieses Sacramentes rechfertigt. Zu diesem Zwecke nun bemerken wir Folgendes.

1. Der heil. Thomas unterscheidet in seiner Schrift de perfectione vitae spiritualis die vollkommene Liebe in diejenige, die es ist mit Rücksicht auf den zu Liebenden (ex parte dilecti) und in diejenige, die es mit Rücksicht auf den Liebenden (ex parte diligentis). Vollkommen mit Rücksicht auf den zu Liebenden würde die Liebe Gottes sein, wenn sie seiner Liebenswürdigkeit ganz entsprechend wäre; da aber die Liebenswürdigkeit Gottes unendlich ist, so kann in diesem Sinne die Liebe eines Menschen weder in diesem, noch im künftigen Leben jemals vollkommen sein, weil kein Mensch Gott so

---

1) Vergl. Lib. de natur. et grat. 70.; diese verschiedenen Grade der Liebe bezeichnen ihm zugleich ebenso viele Stufen der Gerechtigkeit, da die Gerechtigkeit eben in der Liebe besteht: Caritas inchoata inchoata justitia est, caritas provecta provecta justitia est, charitas magna magna justitia est.

lieben kann, wie er geliebt zu werden verdient; selbst kein Engel, kein Cherub oder Seraph kann dieses; sondern mit vollkommener Liebe in diesem Sinne kann Gott nur sich selbst lieben, der Vater den Sohn, der Sohn den Vater; der Vater und der Sohn den heiligen Geist, der heilige Geist den Vater und den Sohn [1]). Der vernünftigen Creatur eignet nur die vollkommene Liebe ex parte diligentis oder die mit Rücksicht auf den Liebenden vollkommene Liebe.

2. Die mit Rücksicht auf den Liebenden vollkommene Liebe läßt aber wieder verschiedene Stufen zu. Die höchste Stufe der vollkommenen Liebe in diesem Sinne ist diejenige, welche so groß ist, als sie es von Seiten des Liebenden sein kann; so daß Derjenige die vollkommene Liebe besitzt, welcher Gott liebt aus allen seinen Kräften, aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus ganzem Gemüthe, aus ganzer Macht, dergestalt, daß in diesen Kräften nichts mehr übrig ist, was er nicht jederzeit actuell auf Gott hinrichtete. Diese höchste Stufe der vollkommenen Liebe sollen wir auf Erden stets anstreben; aber erreichbar ist sie nicht hienieden, sondern erst im Himmel, wo alle Kräfte der Seele jeden Augenblick nicht nur habituell (denn die Seligkeit besteht nicht in einem bloßen habitus), sondern actuell auf Gott hingerichtet sind. In diesem Sinne sagt auch der Apostel: „Ich bilde mir nicht ein, das Ziel schon ergriffen zu haben, aber Eins (thue ich), ich vergesse, was hinter mir liegt, und strecke mich nach dem aus, was vor mir liegt [2])."

3. Die mit Rücksicht auf den Liebenden vollkommene Liebe, die hier auf Erden erreichbar, ist wieder verschiedener Abstufungen fähig, so daß die vollkommene Liebe des Einen wieder vollkommener sein kann, als die vollkommene Liebe des Anderen, wie sie auch in Einem und demselben bald mehr, bald weniger vollkommen sein kann. Sie kann näher bestimmt werden sowohl von ihrer formellen, als von ihrer materiellen Seite. Von ihrer formellen Seite oder nach ihrem Motiv betrachtet besteht die vollkommene Liebe keineswegs darin, worein sie Fenelon und die Quietisten setzten, in der gänzlichen Ausschließung der Hoffnung auf seine eigene Seligkeit, sondern vielmehr darin, daß man seine eigene Seligkeit wieder auf Gottes Glorie zurückbezieht, oder daß man

---

1) Solus deus, sagt der heil. Thomas in der oben angeführten Schrift, cujus est tanta virtus in diligendo, quanta est bonitas ejus, se ipsum perfecte diligere potest.

2) Philipp. 3, 13.

nur selig zu werden wünscht, um Gott desto mehr zu verherrlichen. In diesem Sinne heißt es in dem bekannten alten Kirchenliede:

„Dich, mein Gott, ich lieb' von Herzen,
Nicht aus Lieb zur Seligkeit,
Noch aus Furcht vor Höllenschmerzen;
Noch aus eigner Lustbarkeit;
Dich aus ganzer Seel' zu lieben,
Hat allein mich angetrieben,
Deine Lieb' und Gütigkeit."

Nach ihrer materiellen Seite oder ihrem Umfange nach ist diejenige Liebe in dem eben gedachten Sinne des Wortes vollkommen, wobei der Wille des Menschen so sehr an Gott gefesselt ist und ihn so sehr liebt und begehrt, daß keine Anhänglichkeit an die irdischen Dinge mehr besteht. Wer nämlich die vollkommene Liebe besitzt, verläßt oder verliert ohne Schmerz Dasjenige, was der Welt ist, wandelt gleichen Schrittes im Glücke wie in den Widerwärtigkeiten des Lebens auf dem Wege des Heiles, und, wenn er in Beziehung auf irdische Dinge überhaupt noch Wünsche hat, so zieht er die Leiden sogar den Freuden vor und wünscht zu sterben, um bei Christus zu sein. Alles dies könnte er aber nicht, wenn nicht durch jene vollkommene Liebe alle Anhänglichkeit an die irdischen Dinge in ihm vernichtet wäre, denn ohne Schmerz verläßt und entbehrt man nicht, was man mit Liebe besitzt.

Alle Räthe, durch welche uns Gott zur Vollkommenheit einladet, zielen darauf hin, Geist und Herz des Menschen von der Anhänglichkeit an's Irdische, selbst insoweit sie erlaubt ist und der (unvollkommenen) Liebe Gottes nicht widerstrebt, zu befreien, damit er desto ungehinderter zu Gott hinstrebe durch Betrachtung, Liebe und Erfüllung seines heiligen Willens.

Zu den Gütern aber, auf die der vollkommen Liebende entweder wirklich oder doch dem Geiste nach verzichtet, gehören 1. die äußeren Güter, wie Reichthum, Ehre, Ansehen vor der Welt; 2. die Güter des Leibes, d. h. alle diejenigen Dinge, die seinen Sinnen schmeicheln; 3. die inneren Güter der Seele, besonders der Wille, durch welchen der Mensch aller anderen Dinge Herr ist und sie nach Willkühr genießen oder gebrauchen kann. Wer um Christi willen auf alle diese Güter verzichtet und sein Herz von der Anhänglichkeit an dieselben gänzlich losgeschält hat — die vollkommenste Art der Verzichtleistung auf diese Güter aber ist die Beobachtung des Gelübdes der drei evangelischen Räthe —, der ist der Welt und

sich selbst wirklich abgestorben und er lebt Christo allein; und ein Solcher besitzt wirklich die vollkommene Liebe Gottes. In diesem Sinne kann man sagen, daß jeder wahre Mönch und jeder wahre Ascet im Besitze der vollkommenen Liebe sei. Hieraus erhellt aber zugleich, daß sich die vollkommene Liebe nur in Wenigen findet; obgleich Alle verpflichtet sind, danach zu streben. Auch die öftere Erwägung der Erfordernisse einer vollkommenen Liebe ist von großem Nutzen; sie gibt uns einen hohen Begriff von der Größe Gottes, dem wir dienen, sie flößt uns große, edle Empfindungen ein und ist ganz besonders geeignet, uns zu beschämen und zu demüthigen durch den Gedanken, daß wir uns, obgleich zu so Hohem berufen, doch so oft selbst gegen gewisse leichte und gewöhnliche Pflichten verfehlen.

§. 162.

Die Liebe Gottes in den drei göttlichen Personen, und die Liebe zu Jesus seiner Menschheit nach.

1. Unsere Liebe muß sich gleichmäßig auf alle drei göttliche Personen, den Vater, den Sohn und den heiligen Geist zugleich erstrecken, denn allen dreien Personen sind wir die gleiche Liebe schuldig, theils weil die eine göttliche Person an sich selbst ebenso unendlich liebenswerth ist, als die andere, theils weil jede der drei göttlichen Personen zu unserm Heile mitgewirkt und mit zuvorkommender Liebe uns geliebt hat; der Vater hat, wie unsere Erschaffung, so auch von Ewigkeit her unsere Erlösung beschlossen; der Sohn hat sie ausgeführt; der heilige Geist wendet sie uns zu, indem er sich selbst uns mittheilt und sich mit uns vereinigend uns zugleich mit dem Vater und dem Sohne vereinigt.

2. Die zweite göttliche Person ist auch ihrer angenommenen Menschheit nach unendlich liebenswerth, da diese ihre Menschheit mit ihrer Gottheit zu Einer Person vereinigt ist. Und diese Liebe Jesu über Alles ist nicht etwa nur gerathen, sondern auch pflichtmäßig, denn „wer unsern Herrn Jesum Christum nicht liebt," sagt der Apostel, „der sei verflucht." Pflichtmäßig ist somit auch die Liebe zu Jesu im heiligsten Altarssacramente, worin er seiner ganzen Menschheit und Gottheit nach gegenwärtig ist, um seine höchste Liebe uns kund zu geben und die unsrige zu erwecken.

§. 163.

Verminderung und Verlust der theologischen Tugend der Liebe gegen Gott.

Wie die Tugend der Liebe gegen Gott in diesem Leben stets

vermehrt werden kann, so kann sie auch vermindert und gänzlich verloren werden.

Vermindert wird sie durch läßliche Sünden und durch unterlassene Uebung der Liebeswerke.

Gänzlich verloren wird sie durch die schwere Sünde, und zwar durch jede schwere Sünde. Jede schwere Sünde widerstrebt dem Wesen der Liebe und schließt sie aus. Freilich, wäre die Tugend der Liebe ein erworbener und kein eingegossener Habitus, so würde sie durch einen einzigen ihr entgegengesetzten Act nicht aufgehoben werden; denn der einzelne Act steht dem einzelnen Acte, nicht dem Habitus entgegen. Da aber die Liebe kein vom Menschen erworbener, sondern ein ihm von Gott eingegossener Habitus ist, so kann sie auch durch einen einzigen ihr entgegengesetzten Act schon vernichtet werden. Gott verhält sich nämlich bei Verleihung und Erhaltung der Liebe, nach dem Ausdrucke des heil. Thomas, wie die Sonne, welche die Welt erleuchtet. Wie diese gleich aufhört, uns zu leuchten, sobald sich im Luftkreise ein Hinderniß findet, welches ihr Licht von uns abhält, gerade so erlöscht in der Seele die göttliche Liebe, wenn von Seiten des Menschen der die Liebe erhaltenden göttlichen Thätigkeit ein Hinderniß entgegengesetzt wird. Und dieses geschieht eben durch die schwere Sünde. Durch die schwere Sünde wendet der Mensch sich von Gott ab, und in Folge davon wendet sich auch Gott vom Menschen ab [1]).

Aus Anlaß des berühmten biblischen Ausspruches, daß der aus Gott Geborene — und dies ist doch der Gottliebende — nicht sündigen könne [2]), wirft Thomas die Frage auf, wie überhaupt die Liebe von Demjenigen, der sie besitze, wieder verloren werden, oder, was dasselbe ist, wie der Gottliebende überhaupt auch nur in eine schwere Sünde fallen könne? Er antwortet hierauf, wie folgt. Die Liebe, sagt er, läßt sich in einer dreifachen Rücksicht betrachten:

1. in Rücksicht auf den heiligen Geist, welcher die Seele zur Liebe Gottes bewegt, und von dieser Seite schließt sie freilich die Sündenlosigkeit ein; denn der heil. Geist kann nicht sündigen.

2. Sie läßt sich betrachten nach ihrem eigenen Wesen; und auch von dieser Seite ist mit ihr die Sündenlosigkeit verbunden;

---

1) Vergl. *Thom.* 2. 2. qu. 25. art. 12. und *August.* 8. sup. Genes. ad litt. c. 12.: Quod homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo tenebratur; a quo non locorum intervallis sed voluntatis aversione disceditur.

2) 1 Joh. 1, 3. 9.

denn die Liebe als solche kann so wenig sündigen, als die Wärme kalt machen kann.

3. Die Liebe kann endlich betrachtet werden in Rücksicht auf das Subject, das dieselbe besitzt. Diejenigen aber, welche die Liebe besitzen, sind entweder aus dem Stande der Prüfung bereits übergegangen in den Stand der Vollendung (die Seligen im Himmel), oder sie befinden sich noch im Stande der Prüfung. Die Liebe der ersteren ist ebenfalls unverlierbar; denn die Liebe erfüllt ihr ganzes Wesen, so daß alle ihre Handlungen actuell auf Gott hingerichtet sind. Anders verhält es sich dagegen mit den letzteren; denn indem die Liebe nicht ihr ganzes Wesen ausfüllt, so daß sie in allen Thätigkeiten actuell zu Gott hinstreben müßten, so sind sie während der Zeit, wo sie zu Gott nicht actuell aufstreben, allerdings solcher Handlungen fähig, die den Verlust der Liebe Gottes zur Folge haben[1].

§. 164.

Die Gegensätze gegen die theologische Tugend der Liebe gegen Gott.

Der Gegensatz der theologischen Tugend der Liebe gegen Gott ist jede Todsünde, sowohl die actuelle, als die habituelle; denn die Liebe Gottes ist die Vereinigung mit Gott, die Todsünde dagegen ist die Trennung, die Losreißung oder das Losgerissensein von Gott. Wie die Tugend der Liebe gegen Gott verschiedene Grade hat, so kann auch die Sünde, als ihr Gegensatz, mehr oder weniger hoch gesteigert sein. Der höchst gesteigerte Gegensatz der Liebe Gottes ist der Haß Gottes. Diese Sünde des Gotteshasses ist ihrer Art nach unter allen Sünden die größte; denn erstlich ist eine Sünde um so größer, je größer die Tugend ist, der sie entgegensteht (optimo opponitur pessimum), die größte aller Tugenden aber ist die Liebe, der eben der Haß Gottes entgegengesetzt ist; zweitens besteht das Wesen der Sünde in der freiwilligen Abkehr von Gott; bei allen übrigen Sünden ist aber die Abkehr von Gott mehr eine indirecte (participative oder secundum aliud, wie der heil. Thomas sagt); der Haß Gottes dagegen ist eine directe Abkehr von Gott, eine directe Opposition oder Abneigung gegen Gott. Und somit gibt es keine Sünde, die schwerer und größer wäre.

Auf die Frage, wie es denn überhaupt möglich sei, Gott, das höchste, liebenswürdigste Gut, zu hassen, gibt der heil. Thomas

---

1) Vergl. *Thom.* 2 2. qu. 25. art. 11.

folgende Antwort. Man kann, sagt er, Gott betrachten an und für sich, oder w. d. i. seinem Wesen nach, und seinen Wirkungen nach. An und für sich betrachtet kann Gott allerdings von Niemanden gehaßt werden; was aber seine Wirkungen betrifft, so sind unter diesen wiederum einige, welche allen vernunftbegabten Geschöpfen begehrungswürdig erscheinen: das Leben, das Erkennen u. dgl.; andere hingegen sind dem ungeordneten Willen zuwider: die Beschränkung der Sünde durch das göttliche Gesetz, die Verhängung von Strafen u. dgl. Als Urheber dieser letzteren Art von Wirkungen kann Gott allerdings förmlich gehaßt werden, von den Verdammten in der Hölle, sowie von den teuflisch gesinnten Menschen auf Erden [1]).

Die theologische Tugend der Liebe gegen den Nächsten *(caritas erga proximum).*

§. 165.

Die christliche Nächstenliebe im Allgemeinen.

1. Die christliche Nächstenliebe (caritas erga proximum) ist die Liebe des Nächsten um Gotteswillen, und somit nur ein Ausfluß und zwar ein nothwendiger Ausfluß der Gottesliebe. Denn wie nach dem Ausdrucke des heil. Thomas die wahre Freundschaft überhaupt sich keineswegs auf den Freund allein beschränkt, sondern um des Freundes willen auch Alle umfaßt, die zu ihm in engerer Beziehung stehen, und wären sie sogar unsere eigenen Feinde: ebenso verhält es sich mit der Freundschaft Gottes; sie beschränkt sich nicht auf Gott allein, sondern erstreckt sich um Gotteswillen auch auf alle Diejenigen, welche Gott angehören und von ihm geliebt werden [2]). Hieraus leuchtet zugleich ein, daß es eigentlich Gott selbst ist, der im Nächsten geliebt wird, oder daß Gott das Motiv der wahren Nächstenliebe ist. Eine Nächstenliebe, die sich nicht auf Gott gründet, die zu ihrem Motiv nicht Gott hat, besitzt auch nicht den Charakter der übernatürlichen theologischen Liebe. Richtig bemerkt daher Gregorius der Große: „Si quis quemlibet amat, sed propter Deum non amat, caritatem non habet [3])." Ist aber Gott das Motiv der Nächstenliebe, so folgt, daß wir am Nächsten nur Dasjenige lieben dürfen, was Gott selbst an ihm liebt,

---

1) 2. 2. qu. 34. art. 1.
2) *Thom.* 2. 2. qu. 23. art. 1.
3) Gregor magn. homo 38. in Evang.

daß wir Dasjenige mehr an ihm lieben sollen, was Gott mehr an ihm liebt, und Dasjenige weniger, was Gott weniger an ihm liebt. Was aber Gott am Nächsten vorzugsweise liebt, ist sein eigenes Ebenbild nebst Allem, was ihn zur übernatürlichen Seligkeit befähigt, keineswegs aber Dasjenige, was das göttliche Ebenbild an ihm entstellt und ihn der Seligkeit unwürdig macht, die Sünde nämlich und das Verderbniß der Sünde.

2. Der Unterschied zwischen der natürlichen und der christlichen Nächstenliebe ergibt sich aus Gesagtem von selbst. Die natürliche ruht auf natürlichen, die christliche auf übernatürlichen Beweggründen; die natürliche entspringt aus natürlicher Zuneigung und liebt daher auch nur innerhalb der Grenzen der natürlichen Anziehung, die christliche ist erzeugt vom heiligen Geiste und liebt auch da noch, wo keine natürliche Anziehung mehr statt findet; die natürliche liebt am Nächsten nicht selten auch das Verkehrte, das Gott Mißfällige, die christliche liebt an ihm nur Dasjenige, was wahrhaft liebenswerth ist, das Gott Wohlgefällige; die natürliche liebt am Nächsten meist nur das Leibliche, die christliche liebt vor Allem die Seele des Nächsten und das Leibliche nur um der Seele willen.

3. Die materiellen Objecte der Nächstenliebe sind:

a. die eigene Person des Liebenden; denn Jeder ist sich selbst der Nächste;

b. alle der Seligkeit fähigen oder ihrer bereits theilhaftig gewordenen Geschöpfe, zunächst die Mitmenschen auf Erden, dann die Seligen im Himmel und die Seelen im Reinigungsorte.

Ueber die christliche Selbstliebe und die Liebe des Nebenmenschen handeln wir im Folgenden noch besonders.

Die christliche Selbstliebe.

§. 166.

Gebot und Pflichtmäßigkeit der Selbstliebe.

Jeder ist sich selbst der Nächste; hat mir daher Gott die Nächstenliebe geboten, so hat er mir damit zugleich die Selbstliebe geboten. Daß in dem bekannten Gebote: du sollst Gott lieben über Alles und deinen Nächsten, wie dich selbst, die Partikel „wie" (ὡς, sicut) so viel sei, als „und," und daß somit in diesen Worten die Selbstliebe ausdrücklich geboten sei, diese Ansicht ist unstatthaft; doch wird die Selbstliebe hier als etwas sich von selbst Verstehendes vorausgesetzt. Auch erscheint die Selbstliebe so gut, wie die

Nächstenliebe, wovon sie ja nur eine besondere Art ist, einerseits als ein nothwendiger Ausfluß der Gottesliebe, und anderseits als die nothwendigste Bedingung der Nächstenliebe; wer nämlich sich selbst nicht liebt, kann auch seinen Nächsten nicht lieben, nach dem Ausspruche der heiligen Schrift: „Qui sibi nequam est, cui alii bonus erit." Daß die Selbstliebe pflichtmäßig sei, unterliegt hienach keinem Zweifel.

§. 167.

Das Wesen der christlichen Selbstliebe.

In einem Sinne, sagt der heil. Thomas, ist die Selbstliebe allen Menschen ohne Ausnahme eigen; in einem anderen Sinne ist sie ausschließlich den Guten eigen, und in einem dritten Sinne ist sie ausschließlich den Bösen eigen [1]). Allen ohne Ausnahme eigen ist die natürliche Selbstliebe, die als solche weder gut noch böse, sondern völlig indifferent ist; ausschließlich den Guten eigen ist die Selbstliebe um Gottes willen; ausschließlich den Bösen eigen ist die Selbstliebe um seiner selbst willen oder die sogenannte Selbstsucht, welche der Ursprung aller Sünden und die Ursache aller bösen Begierden ist.

Die christliche Selbstliebe ist demnach die Selbstliebe um Gottes willen, und sie besteht darin, daß man Dasjenige an sich werthschätzt, heilig hält und zu vervollkommnen bemüht ist, was Gott wohlgefällig ist, und Dasjenige an sich haßt und bekämpft, was Gott mißfällig ist, beides um Gottes willen, d. h., weil jenes Gott wohlgefällig und weil dieses Gott mißfällig ist. Gott wohlgefällig aber ist sein natürliches und übernatürliches Ebenbild in uns, Gott mißfällig ist Alles, was dieses natürliche oder übernatürliche Ebenbild in uns verunstaltet, mithin die Sünde und das Verderbniß, was die Sünde in uns hervorgebracht hat, namentlich die unordentliche und verkehrte Sinnlichkeit.

Mit der wahren Selbstliebe besteht daher zugleich der heilige Selbsthaß, wozu der Heiland uns verpflichtet, wenn er sagt: „Wenn Jemand zu mir kommt und nicht haßt seinen Vater und seine Mutter, sein Weib und seine Söhne, seine Brüder und seine Schwestern, ja seine eigene Seele, der kann nicht mein Jünger sein [2])."

---

1) *Thom.* Summ. 2. 2. qu. 25. art. 7.

2) Luc. 14, 26.

§. 168.

Die Objecte der christlichen Selbstliebe.

Das göttliche, natürliche wie übernatürliche, Ebenbild haftet an meiner Seele, wie sie auch allein der Seligkeit unmittelbar fähig ist. Hieraus folgt, daß das nächste und unmittelbare Object der christlichen Selbstliebe meine Seele ist. Da sich indessen auch mein Leib bei den Werken betheiligt, durch die ich die Seligkeit verdiene, und da er in gewisser Hinsicht ebenfalls an der Seligkeit theilnehmen wird, insofern die Seligkeit der Seele auf ihn gleichsam überfließen wird; so dürfen und sollen wir mit heiliger Liebe auch unseren Leib lieben, nicht zwar nach seinem durch die Sünde herbeigeführten Verderbniß — auf diesen durch die Sünde verderbten Leib beziehen sich vielmehr die Worte des Apostels: „Wer wird mich erlösen von diesem Leibe des Todes [1]) —; sondern nach seiner Natur, denn seiner Natur nach ist der Leib von Gott und können wir ihn gebrauchen zum Dienste Gottes [2]); und von dieser Seite betrachtet liebte ihn auch der Apostel, wenn er wünschte, „nicht entkleidet, sondern überkleidet zu werden [3])." Der heil. Augustinus bezeichnet daher vier Gegenstände, die mit heiliger Liebe zu lieben seien: „Der erste Gegenstand, der zu lieben, ist Gott, der über uns ist; der zweite sind wir selbst, der dritte ist derjenige, der neben uns ist, der Nächste; und der vierte ist derjenige, der unter uns ist, der Leib [4])."

§. 169.

Erfordernisse der christlichen Selbstliebe.

1. Jede vernünftige Liebe eines Objectes setzt die Erkenntniß dieses Objectes voraus; um mich daher selbst lieben zu können, muß ich mich selbst erkennen. Die Selbsterkenntniß ist also das Erste, was zur Selbstliebe wesentlich erforderlich ist.

2. Erkenne ich mich aber selbst, so erkenne ich in mir die hohen Vorzüge und Kräfte, die Gott mir verliehen, sowie das hohe Ziel, das er mir vorgesteckt hat; und es entspringt somit aus dieser Selbsterkenntniß die Selbstachtung: ebenfalls ein nothwendiges Erforderniß der wahren Selbstliebe.

---

1) Röm. 7, 24.
2) Röm. 6, 13.
3) 2 Kor. 5, 4.
4) De doctr. christ. 1, 23.

3. Zugleich aber erkenne ich vermöge dieser wahren Selbsterkenntniß, daß Alles, was an mir Gutes und Vorzügliches ist, von Gott ist, daß dagegen von mir selbst nichts ist, als Sünde, Verkehrtheit und Mangel, und es entspringt daher aus der wahren Selbsterkenntniß, wie einerseits die wahre Selbstachtung, so anderseits die wahre Demuth.

4. Die Selbstliebe bezieht sich zunächst auf die Seele, und äußert sich als das unablässige und ernste Streben, ihr Heil zu wirken, es koste, was es wolle. Die Erkenntniß alles Dessen, was zum Heile gehört, ist die christliche Klugheit (prudentia). Zur Besiegung aller Hindernisse und Schwierigkeiten, die uns auf dem Wege des Heiles begegnen, befähigt uns die christliche Tapferkeit (fortitudo): alles nothwendige Erforderniße der christlichen Selbstliebe und mit ihr nothwendig verbunden.

5. Unser Heil wirken wir aber dann, wenn wir die höheren Kräfte der Seele, unsere Vernunft und Freiheit, Gott unterwerfen, und wenn wir die niederen Kräfte unserer Seele, die Sinnlichkeit, der Vernunft unterwerfen: denn hierin bestand unsere ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit, auf deren Erneuerung unsere ganze Heilswirkung hinausläuft. Wie wir aber die höheren Kräfte unserer Seele Gott unterwerfen durch Glaube, Hoffnung und Liebe: so unterwerfen wir die niederen Kräfte unserer Seele, die Sinnlichkeit, der Vernunft durch die Tugend der christlichen Mäßigkeit (temperantia), wodurch die niederen Begehrungen und der Gebrauch der den Sinnen schmeichelnden Dinge nach der Vorschrift der Vernunft und dem göttlichen Gesetze geregelt werden.

6. Die Selbstliebe bezieht sich aber auch auf den Leib, insofern er, von Gott uns geschenkt, ein Werkzeug seines Dienstes sein und einstens dem verherrlichten Leibe Christi gleichförmig werden und an der ewigen Seligkeit Theil nehmen soll. In Beziehung auf den Leib äußert sich aber die Selbstliebe hauptsächlich durch die Sorge für seine Erhaltung, so wie für die Mittel seiner Erhaltung besonders durch Arbeitsamkeit und weise Sparsamkeit.

Wie der Christ alle diese zur Selbstliebe erforderlichen oder in ihr begründeten Tugenden zu bethätigen habe, wird am geeigneten Orte weiter entwickelt werden.

§. 170.

Die Gegensätze gegen die christliche Selbstliebe.

Die Gegensätze gegen die christliche Selbstliebe lassen sich aus Gesagtem leicht ableiten: Geringschätzung seiner Menschenwürde,

Ueberschätzung seiner selbst, Gleichgültigkeit gegen sein eigenes Heil u. dgl., im Grunde eine jede Sünde, nach dem Ausspruche des Psalmisten: „Wer Unrecht thut, haßt seine Seele[1].“ Der directeste Gegensatz der Liebe gegen seinen Leib ist die Sünde der Unzucht, nach den Worten des Apostels: „Jede Sünde, die der Mensch begeht, ist außer dem Leibe; wer aber Hurerei treibt, der sündigt wider seinen eigenen Leib[2].“

Die christliche Liebe gegen den Nebenmenschen (die christliche Nächstenliebe im engeren Sinne).

§. 171.

Gebot und Pflichtmäßigkeit der christlichen Nächstenliebe.

1. Die christliche Nächstenliebe ist uns von Gott ausdrücklich und durch ein specielles Gebot geboten worden. „Dies,“ sagt der Heiland, „ist mein Gebot, daß ihr einander liebet, wie ich euch geliebt habe[3].“ Der Heiland nennt dieses Gebot sein Gebot, nicht als ob es nicht auch schon im A. B. bestanden, sondern weil es sein Gebot vorzugsweise ist, indem er uns für die Nächstenliebe eine neue Regel und ein neues Motiv an die Hand gegeben und sie auf die Stufe der Vollkommenheit erhoben hat. Bisher hatte sich nämlich Gott darauf beschränkt, dem Menschen nur etwas von sich zu geben, durch Christus aber lernte der Mensch eine ganz neue Art von Liebe kennen, eine Liebe, vermöge deren Gott sich nicht mehr darauf beschränkte, dem Menschen nur etwas von sich zu geben, sondern vermöge deren er sich ihm selbst gab, oder der Mensch lernte durch Christus eine Liebe kennen, die nicht bloß Wohlthat, sondern Opfer und Hingebung ist, und durch dieses Beispiel einer ganz neuen Art von Liebe sollte auch in der menschlichen Natur ein neues Gefühl von Liebe gegen den Nächsten entzündet werden; der Christ sollte seinen Nächsten lieben und ihm dienen, nicht mehr auf Kosten Dessen, was er hat, sondern auch auf Kosten Dessen, was er ist, auf Kosten seiner Ruhe, seiner Gesundheit und selbst seines Lebens. Und eben hierin besteht die Wiedergeburt der Liebe, weshalb auch das Gebot der Liebe im N. B. ein neues Gebot genannt wird[4].

---

1) Ps. 10, 6.
2) 1 Kor. 6, 18.
3) Joh. 15, 12.
4) Joh. 2, 8.

2. Die Erfüllung dieses Gebotes hat Christus als das specifische und untrügliche Kennzeichen eines wahren Christen aufgestellt; „daran," sagt er, „daß ihr einander liebet, wird man erkennen, daß ihr meine Jünger seid." Jedes andere Kennzeichen der Jüngerschaft Christi ist trüglich: die Gabe der Contemplation, herbe und harte Kasteiungen und Abtödtungen des Fleisches und wie die anderen Tugenden oder Tugendwerke heißen mögen: sie alle sind gut, lobenswerth, heilig, aber sie unterscheiden den wahren Christen nicht specifisch von den Nichtchristen, von den Ungläubigen und Irrgläubigen, unter denen man solche Tugenden oder Tugendwerke ebenfalls findet.

3. Im Gebote der Nächstenliebe sind alle anderen Gebote eingeschlossen; alle beziehen sie sich auf die Liebe, weil die Liebe, wie der Apostel sagt, die Erfüllung des ganzen Gesetzes ist. Ich kann ohne die Erfüllung des Gebotes der Nächstenliebe nicht einmal das erste und größte Gebot, das Gebot der Liebe Gottes, erfüllen; denn das eine Gebot ist vom anderen nicht zu trennen; es ist vielmehr nur ein und dasselbe Gebot, das mich verpflichtet, den Nächsten in Gott, und Gott im Nächsten zu lieben; oder die Liebe des Nächsten ist der nothwendige Ausfluß der Liebe Gottes, so daß ohne jene diese selbst höchstens nur eine speculative Liebe, eine Liebe Gottes in der Idee, aber keine praktische und wirkliche Liebe Gottes ist. Und wie ohne wahre Nächstenliebe die Erfüllung des Gebotes der Gottesliebe unmöglich ist, so ist ohne sie die Erfüllung aller anderen Gebote ganz und gar unnütz. Und redete ich, sagt der Apostel, die Sprache der Engel, so wäre ich ohne die Liebe des Nächsten nur ein tönendes Erz und eine klingende Schelle; und wirkte ich Wunder, so daß ich Berge versetzte und Todte erweckte, so wären es, wenn ich die Liebe des Nächsten nicht besäße, entweder falsche Wunder, oder wenn es wahre Wunder wären, so würde ich ungeachtet meiner Wundergabe von Gott dennoch verworfen werden.

Und wenn ich meinen Leib zum Verbrennen hingäbe, d. h. wenn ich für meinen Glauben das peinlichste Martyrthum ausstände, so wäre ohne die Liebe des Nächsten selbst dieses für mich nutzlos, ich wäre ein Bekenner des Glaubens, aber ein unwürdiger Bekenner, weil ich ein Apostat der Liebe wäre [1]); unterzöge

1) Eusebius erzählt in seiner Kirchengeschichte, daß Einer, der um des Glaubens willen zum Tode verurtheilt war, auf dem Wege zu seiner Hinrichtung seinem Feinde nicht verzeihen wollte, obgleich dieser auf den Knieen ihn um Verzeihung bat. Dieser war wohl ein Martyrer des Glaubens, aber ein Apostat der Liebe.

ich mich endlich allen Arten von Entbehrung, und brächte ich mein ganzes Leben im Gebete und in religiösen Uebungen hin, so wären ohne die Liebe des Nächsten alle diese Entbehrungen, Gebete und heiligen Uebungen für mich nutzlos.

4. Aber nicht allein ist ohne die Liebe des Nächsten die Erfüllung aller anderen Gebote für mich nutzlos, sondern ich besitze ohne die Nächstenliebe auch bei noch so genauer Beobachtung aller anderen Gebote doch das Leben der Gnade nicht, vielmehr bin ich im wahren Sinne ein Menschenmörder. Ich besitze ohne die Liebe des Nächsten das Leben der Gnade nicht, denn: „wer seinen Bruder nicht liebt," sagt der Apostel, „ist im Tode [1]);" und ich bin ohne die Nächstenliebe ein Menschenmörder, denn der Apostel sagt: „wer seinen Bruder nicht liebt, ist ein Menschenmörder [2]);" und zwar bin ich ohne die Liebe des Nächsten ein Menschenmörder in einer dreifachen Hinsicht; ich bin ein Mörder meiner selbst, weil ich meine eigene Seele tödte; ich bin ein Mörder des Nächsten, weil ich ihn gleichsam sterben lasse in meinem Herzen, worin er leben sollte; und endlich bin ich ein Mörder der ganzen menschlichen Gesellschaft, weil ich, so viel an mir liegt, das Lebensprincip der ganzen menschlichen Gesellschaft vernichte.

5. Die Pflichtmäßigkeit der Nächstenliebe ergibt sich aus Gesagtem von selbst, und zwar ist ebensowohl die innere Gesinnung des Wohlwollens (der amor affectivus), als die Bethätigung dieses Wohlwollens (der amor effectivus) streng pflichtmäßig. Die beiden entgegengesetzten Behauptungen sind von der Kirche verworfen worden; nämlich:

1. „Non tenemur proximum diligere actu interno et formali;"

2. „Praecepto proximum diligendi satisfacere possumus per solos affectus internos."

§. 172.

Regel, Motiv und Maß der christlichen Nächstenliebe.

1. Die Regel der christlichen Nächstenliebe ist die christliche Selbstliebe [3]); und zwar gilt für das negative Gebot der Nächstenliebe die Regel: „Thue einem Anderen nicht, was du nicht willst, daß Andere dir thuen [4]);" für das positive Gebot: „Alles, was

---

1) 1 Joh. 3, 14.
2) 1 Joh. 3, 15.
3) Matth. 22, 39.
4) Tob. 4, 16.

ihr wollet, daß euch die Leute thuen, das thuet auch ihnen [1];" welche beide Forderungen Augustinus in folgendem Satze zusammenfaßt: „Ea est regula dilectionis, ut, quae sibi vult bona provenire, et illi velit, et quae sibi mala accidere non vult, illi nolit. Hanc voluntatem erga omnes servate [2]."

2. Dieser schon im A. T. aufgestellten Regel der Nächstenliebe hat Christus einen noch höheren Ausdruck verliehen, wenn er sagt: „Ihr sollet euch unter einander lieben, wie ich euch geliebt habe." Hienach soll der Christ seinen Nächsten nicht nur wie sich selbst lieben; sondern er soll ihn lieben, wie Gott ihn geliebt hat. Um aber den Nächsten zu lieben, wie ihn Gott geliebt, muß er ihn zugleich in und für Gott lieben.

a. Der Christ soll seinen Nächsten lieben in Gott, d. h. Gott soll das Princip seiner Nächstenliebe sein: er soll den Nächsten lieben als Werk Gottes, der ihn durch seine Allmacht erschaffen hat, als Ebenbild Gottes, der ihn nach seiner Aehnlichkeit gebildet hat, als Preis der Verdienste des Sohnes Gottes, der ihn mit seinem Blute erkauft hat, als Tempel Gottes, der ihn durch den heiligen Geist in Besitz genommen hat, als einen Gegenstand der besonderen Fürsorge Gottes, der sich seiner mit besonderer Liebe annimmt, ihn erhält, leitet und beschützt, endlich als künftigen Erben Gottes, zu dessen ewigem Besitze er erschaffen ist.

b. Der Christ soll seinen Nächsten lieben für Gott, d. h. er soll ihn lieben, um dadurch Gott zu gefallen, um ihm selbst dadurch seinen Gehorsam, seine Treue, Dankbarkeit und Liebe zu offenbaren. Ohne dieses Motiv, wodurch die Liebe des Nächsten über die bloß natürliche zu einer übernatürlichen emporgehoben wird, kann das Gebot der Nächstenliebe seinem ganzen Umfange nach gar nicht erfüllt werden. Denn um den Nächsten lieben zu können, wie sich selbst, muß man ihm auch sein Glück ebenso wünschen können und dasselbe ebenso aufrichtig befördern wollen, wie sein eigenes Glück; um aber zu dieser Gesinnung sich zu erheben, muß man vorerst sein Herz von der Anhänglichkeit an die besonderen, die Menschen von einander trennenden Güter losgerissen haben, und durch eine reine und keusche Liebe zurückgekehrt sein zu Gott, dem allgemeinen und gemeinsamen Gute aller vernünftigen Creaturen, der durch seinen Ueberfluß Allen allein genügt und den

---

1) Matth. 7, 2.
2) De vera relig. c. 48.

wir um so viel mehr besitzen, als wir bemüht sind, auch Anderen zu seinem Besitze zu verhelfen. Derjenige, welcher Gott nicht liebt, wird auch im Nächsten nicht den Nächsten, sondern nur sich selbst lieben. Denn um sich von sich selbst loszumachen, muß man ein Object umfassen, das über alle andere so erhaben ist, daß wir nichts zu verlieren glauben, wenn wir auf uns selbst verzichten, um uns unbedingt an dieses hinzugeben. Ein solches Object aber ist und kann nur Gott sein. Ehe wir daher Gott lieben, lieben wir, auch wenn wir den Nächsten lieben, doch immer nur uns selbst. Die Quelle unserer Liebe wird wohl zu den Mitmenschen hinfließen, aber sie wird immer auf uns selbst wieder zurückfließen, und alle unsere Güte und Großmuth wird nichts sein, als eine verschleierte Eigenliebe, nichts als eine anständige Kunst, uns Creaturen zu verschaffen, die ihr dienen.

Nur in der Liebe Gottes hat die Liebe des Nächsten ein zureichendes Princip und einen hinlänglich kräftigen Beweggrund. Alle Pflichten derselben werden mir leicht, wenn ich sie übe um Gottes willen; und alle Hindernisse derselben verschwinden. Mag der Nächste mich noch so schwer beleidigt haben, mag er meiner Liebe noch so sehr unwürdig sein: ich liebe ja den Nächsten nicht, weil er es verdient, von mir geliebt zu werden, sondern weil Gott es verdient, daß ich ihn im Nächsten liebe, weil Gott sich dem Nächsten substituirt und Alles, was wir dem Nächsten in seinem Namen thun, so ansehen will, als ob ich es ihm selbst gethan. Bei solcher Betrachtung gibt es für Gleichgültigkeit, Abneigung, Haß, Rachesucht u. dgl. im Herzen keinen Raum mehr.

c. Endlich soll der Christ den Nächsten lieben, wie Jesus Christus uns geliebt hat. Christus hat uns aber geliebt mit einer aufrichtigen, mit einer wirksamen, mit einer heiligen und heiligenden Liebe; er hat uns geliebt mit einer aufrichtigen Liebe, weil mit einem wahrhaft herzlichen Wohlwollen; mit einer wirksamen Liebe; denn er hat uns unzählige Wohlthaten gespendet, und sich sogar selbst für uns hingeopfert; mit einer heiligen und heiligenden Liebe; denn der Gegenstand seiner vorzüglichen Sorge war unser Heil. Ebenso soll nun auch der Christ seinen Nächsten lieben,

α. mit einer aufrichtigen Liebe, d. h. mit einem ungeheuchelten herzlichen Wohlwollen und nicht etwa mit dem bloßen äußeren Scheine desselben, mit bloßen Betheuerungen seiner Zuneigung und Ergebenheit, mit bloßen glatten, schmeichelnden, gefälligen, einnehmenden Manieren und Redensarten, hinter denen

sich oft die kälteste Gleichgültigkeit, und wohl noch Schlimmeres verbirgt.

β. Mit einer wirksamen Liebe, d. h. der Christ soll nach dem Vorbilde Jesu Christi des Nächsten Wohl aufrichtig und mit allen Kräften, selbst mit Darbringung von Opfern zu fördern suchen. An Gelegenheiten dazu wird es niemals fehlen. Eine Seele, die von der heiligen Liebe erfüllt ist, wird dieselben wahrnehmen, ohne daß man sie darauf aufmerksam macht. Sie weiß dem Nächsten überall zuvorzukommen, zu dienen, gefällig zu sein. Sie weiß selbst die Dienste, die sie leistet, noch anmuthiger zu machen durch die Art, wie sie dieselben leistet. Sie weiß Mitleiden zu haben mit den Leiden des Nächsten, ihn zu trösten, ihm beizustehen. Durch den Geist der Liebe, der sie leitet und führt, der sie wachsam, hellsehend und scharfsichtig macht, weiß sie zur rechten Zeit zu reden und zu schweigen, zu thun und zu lassen, eigene Vortheile aufzuopfern und auf gerechte Ansprüche zu verzichten.

γ. Endlich mit einer heiligen und heiligenden Liebe, d. h. der Christ soll den Nächsten lieben mit einer Liebe, die nicht bloß heiligend ist für ihn selbst, der sie ausübt, sondern auch für Denjenigen, an dem sie ausgeübt wird. Wie unsere Heiligung der Hauptzweck der Liebe Jesu Christi gegen uns war, so muß die Heiligung des Nächsten auch der Hauptzweck unserer Liebe gegen den Nächsten sein. Die Pflicht, dem Nächsten in seinen zeitlichen Bedürfnissen beizustehen, ist nicht so wichtig, als die Pflicht, ihm in seinen geistlichen Bedürfnissen beizustehen; ist auch die Seelsorge nicht unser besonderer Beruf, so liegt doch der allgemeine Beruf, für die Seelen der Mitmenschen zu sorgen, Allen ohne Ausnahme ob.

§. 173.

Die charakteristischen Merkmale der christlichen Nächstenliebe.

Die charakteristischen Merkmale der christlichen Nächstenliebe faßt der Apostel in folgenden Worten zusammen:

„Die Liebe ist duldsam, ist gütig; die Liebe beneidet nicht, sie handelt nicht unbescheiden; sie bläht sich nicht auf; sie ist nicht ehrgeizig, sie sucht nicht das Ihrige, sie erbittert sich nicht, sie denkt nichts Arges, sie freut sich nicht der Ungerechtigkeit, der Wahrheit aber freuet sie sich, sie erträgt Alles, sie glaubt Alles, sie hofft Alles, sie duldet Alles[1]).“

---

1) 1 Kor. 13, 4. 7.

Fehlt auch nur ein einziges dieser Merkmale, so ist die wahre Nächstenliebe nicht vorhanden.

1. Die Liebe ist duldsam; die Geduld stützt und unterhält die Liebe; denn wer durch Alles, was ihm Verletzendes, Mißfälliges begegnet, sich sogleich zu Zorn und Unmuth fortreißen kann, wird die Liebe nicht lange unverletzt bewahren.

2. Die Liebe ist gütig; denn der Liebe ist es eigen, stets zuvorzukommen, stets gefällig, verbindlich, dienstbeflissen zu sein. Bei Demjenigen dagegen, der abstoßend, rauh, unverträglich, ungefügig, unzugänglich, mürrisch ist, ist die heilige Liebe noch nicht eingekehrt.

3. Die Liebe beneidet nicht; denn die Liebe besteht in einem herzlichen und aufrichtigen Wohlwollen für den Nächsten; wer aber dem Nächsten aufrichtig wohlwill, wünscht ihm das Gute, das er nicht hat, und beneidet ihn um so viel weniger um dasjenige Gute, das er hat. Die Liebe hat keinen schlimmeren Feind, als den Neid. Sehr bezeichnend nennt ihn Gregor von Nazianz[1]) das Gift der Herzen, die ungerechteste und zugleich gerechteste Leidenschaft; der Neid ist die ungerechteste Leidenschaft, weil er den Unschuldigen angreift, und die gerechteste Leidenschaft, weil er für Denjenigen, der sich ihm hingibt, zugleich die Strafe mit sich führt. Am leichtesten werden vom Neide ergriffen kleinliche, engherzige Seelen, welche in ihrer Eigensucht es einerseits nicht ertragen können, Anderen nachzustehen; und doch auch anderseits nicht Muth und Kraft genug besitzen, das Gut, um das sie den Nächsten beneiden, für sich selbst zu erringen. Uebrigens kommt der Neid der Natur der Sache nach am öftersten unter solchen Personen vor, die zu einander in engerem Verhältnisse stehen, sich gegenseitig auf einander beziehen und sich nach Glücksgütern, Talenten oder persönlichen Leistungen mit einander messen können. Als der christlichen Liebe schnurstracks entgegengesetzt wird der Neid in der heiligen Schrift zu denjenigen Sünden gezählt, welche ausschließen vom Reiche Gottes[2]), und als Mutter vieler anderen Sünden wird er unter den sieben Hauptsünden aufgeführt. Vom Neide wohl zu unterscheiden ist die Eifersucht (zelus, aemulatio). Der Eifersüchtige mißgönnt dem Anderen sein Gut oder Glück nicht an sich, sondern er ist nur darüber traurig, daß er selbst jenes Gutes oder Glückes entbehrt. Während daher der Neid unter allen Umständen sündhaft ist, kann die Eifersucht, besonders insofern sie sich auf höhere, nothwendige oder heil-

---

1) Orat. XXVII.
2) Galat. 5, 21.

same Güter bezieht, sogar löblich sein [1]. Verwandt mit dem Neide ist die Schadenfreude; dieser liegt in der Regel eine noch größere Verderbtheit und Bosheit des Herzens zu Grunde. Die Thräne des Unglücklichen ist gleichsam geheiligt, und doppelt lieblos und boshaft ist es, über das Unglück des weinenden Mitmenschen noch Freude zu empfinden.

4. Die Liebe handelt nicht unbescheiden. Sie macht uns nämlich wachsam, vorsichtig, aufmerksam auf uns selbst, wie auf Andere, mit denen wir verkehren: auf uns selbst, daß wir nie etwas reden oder thun, was der Liebe an sich zuwider ist; auf Andere, um kennen zu lernen, was sie am leichtesten verletzt und verwundet, und dessen uns zu enthalten. Oft bedarf es nur eines einzigen unvorsichtigen Wortes, eines übel angebrachten Scherzes, einer unbedachtsamen, übereilten Handlung, um den Nächsten zu kränken, zu erbittern und die größten Verwirrungen anzurichten. Das Unabsichtliche, Unvorbedachte solcher verletzenden Aeußerungen oder Handlungen entschuldigt nicht immer, indem die Liebe eben zur Vorsicht und Zurückhaltung auffordert.

5. Die Liebe bläht nicht auf; wer sich über den Nächsten anmaßlich erhebt, kann ihn nicht als seinen ihm gleichgestellten Mitbruder lieben.

6. Die Liebe ist nicht ehrgeizig; denn Ehrgeiz und Liebe können miteinander nie verpaart sein; der Ehrgeizige strebt immer empor, will in Allem mehr geehrt sein, als der Andere, will stets den Vorzug haben, stets die ersten Plätze einnehmen: was mit der Liebe unvereinbar ist.

7. Die Liebe sucht nicht das Ihrige: das sicherste Merkmal, was die wahre von der falschen Liebe unterscheidet. Die Eigenliebe ist die Scheidelinie, die die Herzen von einander trennt, die Liebe ist das Band, das die Herzen miteinander verbindet.

8. Die Liebe erbittert sich nicht; sie kann, nach Zeit und Umständen sogar mit einer gewissen Kraft und Festigkeit, zurechtweisen, tadeln, strafen: das Alles muß aber ohne Heftigkeit und ohne leidenschaftliche Hitze geschehen, und stets muß sich mit der Strenge eine gewisse Salbung verbinden, welche die Strenge wieder mildert und mäßigt. Fehlt diese Salbung, so besteht die Liebe nicht, oder sie kann nicht lange bestehen.

9. Die Liebe denkt nichts Arges, d. h. sie ist nicht mißtrauisch und nicht argwöhnisch, sie legt die Handlungen des Näch-

---

1) 1 Kor. 14, 1.

sten eher von der besseren als von der schlimmeren Seite aus; sie nennt zwar das Böse nicht gut, aber sie glaubt es nicht leicht, und lieber will sie sich täuschen, vom Nächsten wohl, als von ihm übel urtheilend. Argwohn und Mißtrauen dagegen entspringen aus Abneigung und verscheuchen aus dem Herzen, das sie vergiften, die Liebe.

10. Die Liebe freuet sich nicht der Ungerechtigkeit, aber der Wahrheit freuet sie sich; denn wo die Liebe ist, da ist zum mindesten auch Sinn für Wahrheit und Gerechtigkeit, und weit entfernt, selbst Ungerechtigkeit zu üben, betrübt sie sich auch, wenn sie von Anderen geübt wird.

11. Die Liebe erträgt Alles, sie glaubt Alles, sie hofft Alles, sie duldet Alles: die Liebe erträgt und duldet Alles, nämlich sie erträgt und duldet alle Schwächen des Mitmenschen; sie glaubt Alles, nämlich Alles, was zu Gunsten des Nächsten spricht; und sind die Fehler des Nächsten so offenbar, daß sie dieselben nicht mehr nicht glauben kann, so sucht sie dieselben wenigstens möglichst zu entschuldigen, und wenn sie dieselben auch nicht mehr entschuldigen kann, so hofft sie wenigstens, daß er zur Einsicht kommen, das Geschehene wieder gut machen und sich in Zukunft ändern werde.

Von den angeführten Merkmalen der Liebe sind einige negativer, andere positiver Art; die ersteren eignen der Liebe als Gerechtigkeit im engeren Sinne; die letzteren eignen ihr als Liebe im engeren Sinne. Die Liebe erhebt sich über die Gerechtigkeit.

Besondere Arten der christlichen Nächstenliebe.

Die besonderen Arten der christlichen Nächstenliebe entspringen entweder aus den besonderen Beziehungen, in denen der Christ zu seinem Mitmenschen steht, oder aus dem eigenthümlichen Charakter Derjenigen, auf die sich seine Liebe auszudehnen hat.

§. 174.

Die christliche Feindesliebe.

1. Die Feindesliebe ist die reinste Form der christlichen Nächstenliebe; in ihr feiert die christliche Liebe wahrhaft ihren Triumph. Mit jeder anderen Art von Nächstenliebe kann möglicher Weise immer noch Selbstsucht vermischt sein, aber den Feind kann man nur lieben um Gottes willen und mit gänzlicher Verläugnung seiner selbst. Es sind aber unter Feinden nicht etwa solche zu verstehen, die aus gerechten Ursachen uns entgegentreten, die uns

stören in unserer Genußsucht, in unserem Hochmuthe oder in unserer Habsucht; sondern im eigentlichen Sinne sind nur solche unsere Feinde, welche uns positiv übelwollen und aus gehässiger Gesinnung uns zu schaden suchen.

2. Die Feindesliebe ist uns ausdrücklich geboten, und nicht etwa bloß gerathen. „Ihr habt gehört," sagt der Heiland, „daß den Alten gesagt worden, du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebet euere Feinde, thuet Denen Gutes, die euch hassen, und betet für Die, die euch verfolgen und verläumden, auf daß ihr Kinder eueres Vaters seid, der im Himmel ist [1]." Das beigefügte Motiv: „auf daß ihr Kinder eures himmlischen Vaters seid" charakterisirt diesen Ausspruch als förmliches Gebot; denn Kinder des himmlischen Vaters sollen wir werden, weil dieses die Bedingung der Seligkeit ist; Dasjenige aber, was die Seligkeit bedingt, ist nicht bloßer Rath, sondern Gebot. Hiezu kommt, daß die Feindesliebe an dieser Stelle als Charakterzug der christlichen Gerechtigkeit im Gegensatze zu der pharisäischen aufgeführt wird. Diejenigen lieben, von denen man geliebt wird, ist nichts Besonderes, dieses thaten auch die Heiden und Pharisäer. Der Christ soll mehr thun: die christliche Gerechtigkeit charakterisirt sich dadurch, daß man sogar Diejenigen liebt, von denen man gehaßt wird. Ist aber die Feindesliebe ein wesentlicher Charakterzug der christlichen Gerechtigkeit, so ist sie auch Gebot. Die heiligen Väter sprechen sich hierüber gleichfalls sehr bestimmt aus [2]. Dagegen scheint es zweifelhaft, ob die Feindesliebe auch schon im A. B. geboten war. Daß an verschiedenen Stellen des A. T. die thätige Feindesliebe geboten wird [3], macht freilich wahrscheinlich, daß auch die Gesinnung der Feindesliebe geboten war; und daß die Auserwählten des A. T. diese Tugend wirklich ausgeübt haben, lehrt das Beispiel Davids und anderer alttestamentlichen Heiligen. Der bekannte Ausspruch des Heilandes: „Ihr habt gehört, daß gesagt worden, deinen Nächsten sollst du lieben und deinen Feind hassen," steht hiemit

---

1) Matth. 5, 48.

2) Vergl. *August.* serm. 61. de temp.: Dominus in evangelio, uti inimicos diligere debeamus, non dedit consilium, sed praeceptum. Ebenso in Ps. 93.: Non est perfecta dilectio christiani nisi cum implet, quod Christus praecepit; diligite inimicos vestros.

3) 2 Mos 23, 4. wird gesagt, daß man den herumirrenden Ochsen oder den Esel seines Feindes zu diesem zurückführen solle, und Sprichw. 25, 2. wird geboten: den hungernden Feind zu speisen.

nicht im Widerspruche; denn diese Worte finden sich nicht im A. T. selbst, sondern wurden von den Schriftgelehrten nur hineingedeutet. Gleichwohl war das Gebot der Feindesliebe im A. T. mehr ein praeceptum implicitum, als ein praeceptum explicitum, wie dieses schon der heil. Augustinus andeutet[1]).

3. Das Gebot der Feindesliebe fordert von uns,

a. daß wir auch unserem Feinde um Gottes willen von Herzen wohlwollen.

b. Daß wir in aufrichtigem Wohlwollen bereit seien, ihm unsere Hülfe zu gewähren, wenn er ihrer bedürfen sollte (si necessitas occurreret, sagt der heil. Thomas), daß wir ihm namentlich diejenigen Wohlthaten angedeihen lassen, welche vorkommenden Falles der Christ von seinem Mitchristen, der Bürger von seinem Mitbürger, der Vorgesetzte vom Untergebenen und umgekehrt nach christlichem Rechte in Anspruch nehmen darf.

c. Daß wir ihn auch außer dem Falle der Noth von unserer thätigen Liebe nicht ausschließen, wenn wir diese Allen ohne Unterschied erweisen, daß wir ihn mithin nicht ausschließen von unserem Gebete, wenn wir uns vorgenommen haben, für alle übrigen Menschen zu beten, daß wir ihn, sofern er dürftig ist, nicht ausnehmen, wenn wir allen übrigen Dürftigen der Gemeinde, worin er sich befindet, Almosen spenden u. dgl.

d. Besondere Aeußerungen des Wohlwollens, besondere Zeichen der Höflichkeit, Ehrenbezeugungen u. dgl. sind zwar nicht geboten, sondern nur gerathen; sie gehören, wie der heil. Thomas sagt, nicht zur necessitas caritatis, sondern zur perfectio caritatis: doch können sie unter besonderen Umständen ebenfalls pflichtmäßig werden, namentlich in den Fällen, wo durch ihre Unterlassung ein Aergerniß, oder dem Feinde ein leiblicher oder geistlicher Nachtheil entstehen könnte.

e. Was die erlittenen Beleidigungen betrifft, so fordert die Feindesliebe, daß der Christ nach dem Beispiele seines Erlösers sie einerseits eher der Unwissenheit, der Uebereilung oder leidenschaftlicher Verblendung, als kalter, berechnender Bosheit zuschreibe, und daß er sie anderseits, weit entfernt Wiedervergeltung zu üben, von Herzen verzeihe, selbst wenn der Feind die Verzeihung nicht nachsucht. (Man vgl. die bekannte Parabel Matth. 18.; und die tägliche Bitte im heiligen Vater unser.)

---

1) Serm. CXLIX: Fortassis et illis verum dictum est, sed nobis apertius pro temporum distributione.

f. Endlich soll der Christ auch zu einer äußeren Wiederaussöhnung mit seinem Feinde und Beleidiger geneigt sein.

Den ersten Schritt zur Versöhnung zu thun, ist jedoch nicht der Beleidigte, sondern der Beleidiger verpflichtet. „Verzeihung suche nach," sagt Augustinus, „welcher Unrecht gethan, Verzeihung gewähre, wer Unrecht erlitten hat, damit wir nicht beherrscht werden vom Satan, der in dem Zwiespalte der Christen seinen Triumph feiert [1])." Hat aber der zuerst Beleidigte die ihm zugefügte Beleidigung mit einer größeren erwidert, so hat er damit auch das ganze Verhältniß umgekehrt und ist aus dem Beleidigten selbst der Beleidiger geworden.

Uebrigens schließt die Pflicht der Versöhnlichkeit keineswegs aus, daß man für das erlittene Unrecht, für den erlittenen Schaden an Ehre, Gesundheit und Vermögen eine entsprechende Entschädigung fordern dürfe. Will der Beleidiger sich hierzu nicht gütlich verstehen, so darf sich der Christ sogar auf gerichtlichem Wege Recht verschaffen, ob dieses Mittel gleich nur als äußerste Maßregel ergriffen werden soll und auch dann nur zu eigener und der menschlichen Gesellschaft Wohlfahrt, und nie in der Absicht, dem Beleidiger dadurch Schaden oder Nachtheil zuzufügen, denn dieses wäre Rache und Rache ist dem Christen nie erlaubt [2]).

4. Die Erfüllung des Gebotes der Feindesliebe ist nicht unmöglich, weil uns Gott, wie der heil. Hieronymus sagt, nichts Unmögliches gebietet. Auch haben Jesus Christus und alle seine Heiligen dieses Gebot wirklich erfüllt. Nichts Unmögliches ist die Feindesliebe, aber etwas Uebernatürliches, etwas wahrhaft Geheimnißvolles ist sie, und man wird sie daher auch nur da finden, wo das übernatürliche Leben der Gnade herrschend, und wo durch die heilige Liebe die verkehrte eigensüchtige Liebe wirklich ertödtet worden ist.

5. Zur Uebung der Feindesliebe muß uns vor Allem der Gedanke bewegen, daß Gott, der sie uns geboten, erstens das Recht hat, sie uns zu gebieten, und daß er zweitens ein besonderes Recht hat, uns nicht zu verzeihen, wenn wir unseren Feinden nicht verzeihen.

---

1) Serm. 210. (al. 74).

2) *Thom.* 2. 2. qu. 108. art. 1.: „Si intentio vindicantis feratur principaliter ad aliquod bonum, ad quod pervenitur per poenam peccantis vel saltem ad cohibitionem ejus et quietem aliorum, et ad justitiae conservationem et Dei honorem, potest esse vindicatio licita aliis debitis circumstantiis servatis."

a. Obgleich die Feindesliebe die schwerste Uebung der Religion ist, so hat doch Gott das Recht, sie uns zu gebieten, und zwar als unser Herr, als unser Vater, als unser Muster und Vorbild und endlich als unser Richter. Gott gebietet uns die Feindesliebe als unser Herr. „Den Alten ist gesagt worden: du sollst deinen Freund lieben, deinen Feind aber hassen; ich aber sage euch, ihr sollt Diejenigen lieben, die euch hassen u. s. w." Diese Worte: „ich aber sage euch" spricht Christus als unser Herr und Gesetzgeber, und sie müssen jeden Widerspruch vernichten.

Gott gebietet uns die Feindesliebe als unser Vater: er fordert sie von uns um der unzähligen Wohlthaten willen, die er in zuvorkommender Liebe uns erwiesen hat. Sehen wir auf die bloße Person unseres Beleidigers hin, so gibt es freilich Nichts, was unsere sinnliche Natur mehr zurückstieße; Gott zieht aber unseren Blick vom Feinde hinweg und auf sich selbst hin; er sagt nicht: liebe den Feind und verzeihe ihm, weil er an sich liebenswerth ist, oder weil er Vergebung verdient; sondern er sagt: liebe deinen Feind und verzeihe ihm, weil ich es um dich verdient, daß du ihn liebest und ihm vergebest; sieh nicht hin auf Das, was ihm gebührt, sondern auf Das, was mir, deinem Vater, gebührt.

Gott gebietet uns die Feindesliebe und die Vergebung als unser Muster- und Vorbild. „Ich habe dir," sagt er uns, „die ganze Schuld nachgelassen, warum solltest du dich nicht auch deines Mitknechtes erbarmen?" Und wie viel schwerer ist die Schuld, die wir Gott verschulden, als diejenige, welche der Beleidiger uns verschuldet? Endlich gebietet uns Gott die Feindesliebe und die Vergebung als unser Richter: vergebet, sagt er, und es wird euch vergeben werden.

b. Wenn ich meinem Feinde nicht vergebe, verleihe ich Gott gleichsam ein besonderes Recht, mir ebenfalls nicht zu vergeben; denn ich versündige mich dann gegen Gott, gegen Christus insbesondere, gegen den Nächsten und gegen mich selbst; gegen Gott, indem ich eines seiner wesentlichsten Gebote verletze; gegen Christus insbesondere, indem ich auf eins der auszeichnendsten Merkmale seiner Jüngerschaft verzichte; gegen den Nächsten, indem ich ihm Dasjenige verweigere, was ihm gebührt, wenn nicht an sich, doch als Stellvertreter Gottes, der ihm seine Rechte gleichsam übertragen hat; gegen mich selbst endlich, indem ich im täglichen Gebete „Herr, vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern" mir selbst das Urtheil meiner Verdammniß spreche.

6. Zur Erläuterung des Gesagten dient es, wenn der heil. Augustinus die brüderliche Liebe mit Beziehung auf Aussprüche der

heiligen Schrift [1]) unter dem Gesichtspunkte einer heiligen Schuld auffaßt, die wir gegenseitig einander schulden. Diese mystische Schuld, sagt er, hat erstens das Eigenthümliche, daß, wie sehr wir auch besorgt sein mögen, sie abzutragen, wir sie doch nie abzutragen vermögen [2]); denn man bezahlt sie, wenn man seinen Nächsten liebt, und indem man sie bezahlt, schuldet man sie immer wieder auf's Neue, weil man nie aufhören darf, ihn zu lieben. Immer bereit, diese Schuld zu empfangen, soll der Christ auch immer bereit sein, sie zu bezahlen; kommt man ihm zuvor, so muß er nachfolgen; erwartet man ihn, so muß er zuvorkommen. Ja es kann mich von der Zahlung dieser Schuld der Nächste selbst nicht entbinden; könnte er es, so brauchte ich den Feind nicht zu lieben; weil er es aber nicht kann, auch wenn er es wollte, weil dieses Band der Liebe auch dann noch bestehen bleibt, wenn er es thatsächlich auflös't — denn was Gott verbunden hat, kann der Mensch nicht trennen —; so muß ich ihm die Schuld der Liebe auch dann bezahlen, wenn er sie mir nicht zurückzahlt. Und deshalb sagt Christus: „Ihr sollt eure Feinde lieben."

c. Es genügt aber nach dem heiligen Kirchenlehrer nicht, daß ich die Schuld der Liebe dem Mitmenschen zahle, ich muß auch dafür sorgen, daß er sie mir zahlt, und ich darf und soll sie nicht nur empfangen, wenn er sie mir zahlt, sondern ich soll sie auch einfordern, wenn er sie mir verweigert, denn das Geld, sagt er, das man zahlt, nützt bloß Demjenigen, der es empfängt und geht Demjenigen verloren, der es gibt; aber die Liebe bereichert mehr Denjenigen, der sie gibt, als Denjenigen, der sie empfängt; und man kann daher die Schuld der Liebe dem Nächsten nicht zahlen, wenn man sie nicht zugleich von ihm einfordert [3]). Weit entfernt also, daß wir den Haß des Feindes mit Haß erwidern sollen, sollen wir vielmehr dem Hassenden wohlthun, um durch Wohlthun seinen Haß zu besiegen und ihn in Liebe umzuwandeln, nach den Worten des Apostels: lasse dich nicht besiegen vom Bösen, sondern besiege du das Böse durch

---

1) Vergl. besonders Röm. 13, 8.: „Bleibet Niemanden etwas schuldig, als daß ihr einander liebet."

2) Epist. CXCII. Semper debeo caritatem, quae sola, etsi reddita semper detinet debitorem; redditur enim cui impenditur, debetur autem, etiam si reddita fuerit; quia nullum est tempus, quando impendenda non sit.

3) A. a. O. Pecuniam cui dederimus, tunc ei benevolentiores erimus, si recipere non quaerimus, non autem potest esse verus caritatis impensor, nisi fuerit benignus exactor.

Gutes [1]); oder, wie er an einer anderen Stelle sagt, wirf feurige Kohlen auf sein Haupt, um nämlich das Eis zu zerschmelzen, das ihm das Herz zusammenzieht, und es zu erweichen durch die Liebe. Und deshalb sagt der Heiland: „Thuet Gutes Denen, die euch hassen."

d. Es genügt endlich nicht, die Schuld der Liebe vom Feinde einfach zu fordern; wenn er sie uns nicht gutwillig gibt, sollen wir sie ihm gleichsam mit Gewalt abzwingen, und zu diesem Behufe sollen wir an Gott, als an die höhere Macht, uns wenden, daß er das harte Herz des Feindes breche durch Reue, daß er das empörerische Haupt desselben niederbeuge durch Demuth, und daß er seinen Haß durch Liebe ersticke. Hierin besteht die einzige Rache, die wir am Feinde nehmen dürfen; denn solch' eine Rache, welche nicht dem Menschen, sondern dem Reiche der Sünde gilt, ist überaus gerecht, weil nichts gerechter ist, als daß die Ungerechtigkeit besiegt werde, und zugleich überaus barmherzig, weil man dadurch den Menschen rettet, daß man in ihm die Sünde zerstört [2]). Und deshalb fügt Christus dem Gebote der Feindesliebe noch den Befehl hinzu: „Betet für Diejenigen, die euch verfolgen."

7. Die Gegensätze gegen die Tugend der christlichen Feindesliebe sind nachtragender Groll, Feindschaft, Haß, Rachsucht, Unversöhnlichkeit u. dgl.: Fehler, die der christlichen Gesinnung schroff entgegenstehen, die aber, freilich oft maskirt, überall hervortreten werden, wo der Geist des Christenthums noch nicht herrschend geworden ist. Die heidnische Philosophie hatte wohl versucht, zu der Tugend der Feindesliebe einige Grundsteine zu legen; sie hatte gezeigt, daß es oft ehrenvoll sei, seinem Feinde zu verzeihen; sie hatte die Milde unter die Tugenden gesetzt; aber vor dem Christenthume war diese Tugend nie eine populäre Tugend, sie gehörte nur den Siegern. Man hielt es wohl für rühmlich, Beleidigungen entwaffneter Feinde zu verzeihen; aber nicht ebenso war man überzeugt, daß es schön sei, den Feinden zu verzeihen, bevor man sie entwaffnet und niedergestreckt. Christus hatte es sich selbst vorbehalten, uns eine Liebe zu lehren, die durch keine noch so große Beleidigung oder Ungerechtigkeit jemals getrübt oder verändert werden dürfe, und diese Liebe kann nur da herrschend sein, wo der Geist Jesu Christi selbst herrschend geworden ist.

---

1) Röm. 12, 21.

2) *August.* de serm. Dom. in monte lib. 1.

§. 175.

Die christliche Liebe gegen Lasterhafte, wie gegen Irr- und Ungläubige.

a. An den Lasterhaften, sagt der heil. Thomas, ist zweierlei zu unterscheiden, die Natur und die Schuld. Vermöge ihrer Natur, die sie von Gott haben, sind sie noch der ewigen Seligkeit fähig, und insofern müssen wir sie lieben. Aber ihre Schuld widerstrebt Gott und ist ein Hinderniß ihrer Seligkeit; deßhalb sind sie nach dieser Seite hin zu hassen. Wir müssen mithin an den Sündern hassen, daß sie Sünder sind, und wir müssen an ihnen lieben, daß sie Menschen sind [1]).

Aeußern wird sich aber die christliche Liebe gegen Lasterhafte besonders durch herzliches und demüthiges Mitleid mit ihnen, durch Gebet, so wie durch das Bemühen, sie auf den rechten Weg zurückzubringen. Ein engerer Verkehr mit Sündern kann Niemanden zur Pflicht gemacht werden, und die Schwachen sollen einen solchen Verkehr, der ihre eigene Tugend leicht gefährden könnte, sogar absichtlich meiden. Die Vollkommeneren dagegen üben ein verdienstliches Werk, wenn sie nach dem Beispiele Jesu Christi mit Sündern und Lasterhaften in der Absicht verkehren, sie für die Tugend wiederzugewinnen [2]).

b. Aehnlich wie die Liebe gegen die Lasterhaften äußert sich die christliche Liebe gegen Irr- und Ungläubige. Ihren Irr- und Unglauben soll man hassen und verdammen, ihre Person aber lieben und für sie beten.

§. 176.

Die christliche Liebe gegen Schwache.

Die Schwachen und Fehlerhaften erträgt die christliche Liebe trotz ihrer Schwächen mit Nachsicht und Schonung, nach der Vorschrift des Apostels: „Es ertrage einer den Andern [3])." Was im Leben die meisten Verwirrungen verursacht, ist die geringe Sorge, die man anwendet, diese Vorschrift des Apostels zu erfüllen. Daß man den Nächsten auf seine Schwächen und Fehler aufmerksam mache, ist zwar an sich gut und löblich; aber in vielen Fällen gebietet die christliche Klugheit, sie schweigend zu ertragen, denn selbst durch die wohlgemeintesten Vorstellungen macht man sie oft nur schlimmer. Mag immerhin unsere Nachsicht und Schonung mißbraucht werden: wir gewinnen dann bei Gott nur um so vielmehr.

---

1) Summ. 2. 2. qu. 25. art. 6.
2) *Thom.* a. a. O.
3) Galat. 6. 2.

§. 177.

Die christliche Liebe gegen Wohlthäter.

Sie besteht in der Bereitwilligkeit, das Gute, das sie uns erwiesen, freudig anzuerkennen, treu im Gedächtnisse zu bewahren, es auf's Beste zu benutzen, und, wo möglich, es auch thätlich zu erwidern. Dankbarkeit, schon eine gemeinmenschliche Pflicht, ist um so mehr Pflicht des Christen, und sehr bezeichnend ist es, wenn man von einem „schwarzen" Undanke redet.

§. 178.

Die christliche Liebe gegen Freunde, so wie die eheliche und geschwisterliche Liebe.

a. Wie jede wahre Liebe, so hat auch die wahre freundschaftliche Liebe ihren tiefsten Grund in Gott[1]); eine Wahrheit die schon heidnische Weisen vorahnten, wenn sie den Satz aufstellten: daß eine wahre Freundschaft nur zwischen Guten, nicht zwischen Bösen bestehen könne. Freundschaft ist nämlich die innigste Geistes- und Herzens-Sympathie edler, zu edlen Zwecken sich aneinander hingebender Naturen[2]). Eine Verbindung zweier oder mehrerer Menschen, welche durch bloße irdische Interessen oder gar durch unsittliche Zwecke zusammengeführt werden, verdient nicht den Namen Freundschaft; auch kann keine Freundschaft zwischen solchen bestehen, welche in Absicht auf die höchsten und heiligsten Angelegenheiten des Menschen nicht übereinstimmend denken, wenn auch in untergeordneten Dingen eine Verschiedenheit der Ansichten obwalten darf, oft sogar der Verbindung mehr Reiz verleiht. Endlich ist erforderlich, daß bei Freunden ein Streben für höhere, besonders sittliche Zwecke vorwalte, wenn das sie verbindende Band eng und dauerhaft sein soll.

Es kann zwar Niemanden zur unbedingten Pflicht gemacht werden, sich einen Freund zu suchen; aber der edelgesinnte, sittlich

---

1) David und Jonathan nannten deßhalb ihre Freundschaft geradezu „das Bündniß des Herrn." (1 Kön. 2, 8.)

2) Im heidnischen Alterthum begegnen uns über die hohe sittliche Bedeutung der Freundschaft die trefflichsten Aeußerungen; besonders reich an solchen ist Cicero's Schrift de amicitia, wo von der Freundschaft folgende Definition gegeben ist: „Etsi nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate summa consensio." Selbst Göthe legt das in seinem Munde gewiß merkwürdige Geständniß ab: „Es sind religiöse Gesinnungen, die Angelegenheiten des Herzens, die auf das Unvergängliche Bezug haben, welche sowohl den Grund einer Freundschaft, als ihren Gipfel zieren." (Dicht. u. Wahrh.)

strebende Mensch wird von selbst sich eines Freundes in hohem Grade bedürftig fühlen, und er wird Fleiß und Vorsicht anwenden, den rechten zu finden [1]).

Und wie der edle Mensch im Interesse seiner fortschreitenden sittlichen Veredelung einen Freund zu gewinnen eifrig bedacht sein wird, so wird er auch bemüht sein, den einmal gewonnenen und erprobten Freund sich zu erhalten.

Unterhalten aber wird die Freundschaft durch Offenheit und zarte Vertraulichkeit, durch freimüthiges Aussprechen und bereitwilliges Aufnehmen etwa begründeten Tadels, durch gegenseitige geistige und sittliche Förderung, durch wechselseitige innige Theilnahme an den Freuden und Leiden dieses Lebens, endlich durch aufopfernde, unwandelbare Treue.

b. Der Freundesliebe am nächsten verwandt ist die eheliche Liebe zwischen Gatte und Gattin, deren enge und auf Lebenszeit eingegangene Verbindung ebenfalls frei gewählt, aber geheimnißvoll besiegelt ist. Außer diesen Verbindungen freier Wahl, welche einen höheren Grad der Nächstenliebe bedingen, gibt es Bande, die die Natur selbst geschlungen: die Bande zwischen Eltern und Kindern, zwischen Geschwistern und Anverwandten, theilweise auch zwischen Vorgesetzten und Untergebenen. Und wie die Natur selbst diese Verhältnisse geknüpft hat, so hat sie dem Menschen auch ein Gefühl zarter Verehrung für sie in's Herz geschrieben, und das Christenthum, weit entfernt diese natürlichen Empfindungen zu verdrängen, hat dieselben veredelt und geheiligt.

§. 179.

Die Ordnung der Liebe *(ordo caritatis)*.

Nach der Verschiedenartigkeit der Objecte der Liebe haben wir die theologische Tugend der Liebe selbst unterschieden in die Liebe gegen Gott und in die Liebe gegen den Nächsten, und letztere wie-

---

1) Wie sehr schon das A. T. den Werth der Freundschaft anerkannt, erhellt unter Anderem aus der Art, wie es das Freundschaftsverhältniß des David und Jonathan heraushebt. Unter den ausdrücklich anpreisenden Stellen vergleiche man Sprüchw. 18, 21.: „Ein wahrer Freund ist heilsamer, als ein leiblicher Bruder;" und Sirach 6, 14—16.: „Ein treuer Freund ist ein starker Schirm; wer ihn gefunden hat, hat einen Schatz gefunden. Mit einem treuen Freunde ist nichts zu vergleichen; Gold und Silber wiegt die Güte seiner Treue nicht auf. Ein treuer Freund ist der Balsam des Lebens und der Unsterblichkeit, und, die den Herrn fürchten, werden ihn finden."

derum in die christliche Selbstliebe und in die christliche Liebe gegen den Nebenmenschen eingetheilt. Diese Verschiedenartigkeit der Objecte der Liebe bedingt auch ein verschiedenes Maß derselben, und es muß schon in dieser Beziehung in der Liebe eine gewisse Ordnung beobachtet werden. Ohne diese Ordnung kann die Liebe als Tugend nicht einmal bestehen, sowie umgekehrt die geordnete Liebe die heilige Gesinnung selbst ist. „Jener," sagt Augustinus, „lebt gerecht und heilig, ... welcher eine geordnete Liebe besitzt, so daß er das nicht liebt, was nicht liebenswerth ist, und daß er Dasjenige liebt, was liebenswerth ist, und daß er Dasjenige nicht mehr liebt, was weniger zu lieben ist und Dasjenige endlich nicht mit gleicher Liebe liebt, was entweder weniger oder mehr zu lieben ist [1])." An einer anderen Stelle behauptet der ebengedachte Kirchenlehrer geradezu, die Tugend sei nichts anderes, als die geordnete Liebe (ordo amoris) und die Sünde nichts anderes, als die ungeordnete Liebe (amor inordinatus; amor perversus)[2]). Hiermit übereinstimmend führt Cardinal Bona in seinen „Principien des christlichen Lebens" auf die geordnete Liebe sämmtliche vier Cardinaltugenden zurück: „Alle wahre Tugend," sagt er, „läuft in diesem Leben auf die geordnete Liebe hinaus; die Objecte derselben auszuwählen, ist Klugheit, durch keine Mühseligkeiten sich von ihr abwendig machen zu lassen, ist Tapferkeit, durch keine Reize (sich davon abwendig machen zu lassen), ist Mäßigkeit, durch keinen Stolz, ist Gerechtigkeit."

Wir beschränken uns hier darauf, die allgemeinsten Grundsätze über die Ordnung der Liebe kurz zu bezeichnen, wobei wir freilich über das Gebiet der Liebe-Gesinnung öfters in's Gebiet der thätigen Liebe werden hinübergreifen müssen, indem gerade bei dieser letzteren gedachte Grundsätze am meisten Anwendung finden.

Die Liebe Gottes kann mit der Liebe zu den Creaturen im Grunde gar nicht in Vergleich gesetzt werden, denn Gott ist zu lieben wegen seiner selbst; die Creaturen aber sind zu lieben wegen Gott. Von Gott geht die heilige Liebe aus, auf Gott geht sie wieder zurück. Es versteht sich daher von selbst, daß Gott geliebt werden muß über alle Creaturen, und daß an den Creaturen Alles, was der Liebe Gottes zuwider ist, gehaßt werden muß, worauf der Herr selbst hindeutet, wenn er sagt: „Wenn Jemand zu mir kommt und hasset nicht Vater und Mutter, und Weib und Kinder, und Bruder und Schwester, ja sogar seine eigene Seele, der kann nicht mein Jünger

1) De doctr. christ. I. c. 27.
2) De civit. D. l. 15. c. 22.

sein [1])." Es kann demnach hier nur Aufgabe sein, zu bestimmen, wie die Liebe gegen den Nächsten, oder besser gegen die Nächsten zu ordnen sei. Zu diesem Behufe sind die oben bezeichneten Hauptbestandtheile der Nächstenliebe: die Werthschätzung des Nächsten und die Zuneigung zu ihm (amor benevolentiae affectivus), und das Bestreben, seine Wohlfahrt zu fördern (amor benevolentiae effectivus), genau aus einander zu halten. Fassen wir nämlich die Nächstenliebe als Werthschätzung auf, so bestimmt sich der Grad derselben genau nach der Liebenswürdigkeit der zu liebenden Personen, d. h. nach dem Grade ihrer Gottähnlichkeit. Alle tragen zwar das natürliche Ebenbild Gottes an sich, Alle sind berufen zur Seligkeit; aber nicht Alle besitzen auch das übernatürliche Ebenbild Gottes und die Würdigkeit, selig zu werden. Dieser Unterschied bedingt auch eine Verschiedenheit der Werthschätzung. Am meisten soll ich unter meinen Nächsten diejenigen werthschätzen, welche Gott am ähnlichsten sind, die Tugendhaften mehr als die Sünder, die Vollkommenen mehr als die Unvollkommenen, in welchen Beziehungen sie übrigens auch sonst zu mir stehen mögen.

Fassen wir aber die Nächstenliebe zugleich als das Bestreben auf, des Geliebten Wohlfahrt zu befördern, so kommt außer den verschiedenen Graden der Liebenswürdigkeit der zu liebenden Personen, noch ihr verschiedenes Verhältniß zum Liebenden, und die Verschiedenheit der Güter in Betracht, die zur Wohlfahrt des Menschen erforderlich sind, und in deren Förderung eben die Liebe sich thätig erweis't. Diese Güter können zwiefacher Art sein: geistige oder ewige (bona spiritualia), und leibliche oder zeitliche (b. temporalia), welch letztere wieder eingetheilt werden in Güter des Lebens (bona vitae), in Güter des guten Rufes (bona famae) und in sogenannte Güter des Glücks (bona fortunae). Unter diesen Gütern gehen die ewigen vor den zeitlichen; unter den zeitlichen selbst aber nehmen wieder den ersten Rang die Güter des Lebens ein.

Diese Bemerkungen vorausgeschickt werden sich die Fragen, um die es sich hier handelt, leicht beantworten lassen.

Zuerst fragt es sich, wie die Liebe zu ordnen sei, wenn die Person dieselbe, die Güter aber verschieden sind. Zweitens, wie sie zu ordnen sei, wenn die Personen und die Güter verschieden sind, und drittens endlich, wie sie zu ordnen sei, wenn die Personen verschieden, die Güter aber dieselben oder gleicher Art sind. Diese drei Fragen lassen sich in derselben Reihenfolge beantworten.

---

1) Luc. 14, 26.

1. Wenn die Person dieselbe, die Güter aber verschieden sind, so versteht sich von selbst, daß die höheren und wesentlicheren Güter vorzuziehen sind den geringeren und minder wesentlichen.

Ich bin demnach verpflichtet:

a. für meine geistlichen Güter mehr Sorge zu tragen, als für meine leiblichen, und ebenso soll ich auch für die geistliche Wohlfahrt meines Nächsten mehr Sorge tragen, als für seine leibliche. Was hilft es mir, sagt der Heiland, wenn ich die ganze Welt gewinne, aber an meiner Seele Schaden leide.

b. Für meine wichtigeren zeitlichen Güter, wie z. B. für mein Leben und meine Gesundheit, soll ich mehr Sorge tragen, als für meine minder wichtigen, wie z. B. für meine Glücksgüter. Dieselbe Verpflichtung habe ich auch in Absicht auf den Nächsten.

2. Sind die Personen und die Güter verschieden, so entscheidet über die zu beobachtende Ordnung der Liebe der höhere oder geringere Werth der betreffenden Güter.

Ich bin nämlich verpflichtet:

a. den Nächsten in seinen ewigen Gütern mehr zu lieben, als mich selbst in meinen zeitlichen, oder, w. d. i. ich bin verpflichtet des Nächsten geistliche Wohlfahrt vorzuziehen meiner eigenen leiblichen. Diese Pflicht ergibt sich unmittelbar aus dem göttlichen Gebote: „Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst;" denn soll ich meinen Nächsten lieben, wie mich selbst, und soll ich mich selbst in meinen ewigen Gütern mehr lieben, als in meinen zeitlichen; so folgt nothwendig, daß ich auch den Nächsten in seinen ewigen Gütern mehr lieben solle, als mich selbst in meinen zeitlichen Gütern. Es sprechen übrigens hiefür auch ausdrückliche Aussprüche der heiligen Schrift. So schreibt unter anderen der Apostel Johannes: „Daran haben wir die Liebe Gottes erkannt, daß er sein Leben für uns dahin gegeben hat, und auch wir sollen für unsern Bruder das Leben hingeben [1]." Christus aber gab sein Leben hin für das Seelenheil seiner Brüder; also sollen auch wir keinen Anstand nehmen, für das Seelenheil unserer Brüder das Leben zu opfern. Die Worte des Heilandes: „Dieses ist mein Gebot, daß ihr einander liebet, wie ich euch geliebt habe [2]," deuten ebenfalls darauf hin; daher auch mit Beziehung auf dieselben Augustinus sagt: „Der Christ wird nicht anstehen, sein zeitliches Leben für das ewige Leben des Nächsten hinzugeben; denn mit diesem Beispiele ist ja der Herr

---

1) 1 Joh. 3, 16.
2) Jac. 15, 12.

selbst vorangegangen, daß er für uns des Todes starb, in welcher Hinsicht er auch sagt: dies ist mein Gebot, daß ihr einander liebet, wie ich euch geliebet habe [1])."

Doch muß bei Anwendung dieses allgemeinen Satzes auf einzelne concrete Fälle unterschieden werden zwischen einer äußersten geistlichen Noth (necessitas spiritualis extrema) und einer gewöhnlichen geistlichen Noth (necessitas spiritualis communis). In der äußersten geistlichen Noth befinden sich Diejenigen, welche in gewisser Gefahr der ewigen Verdammniß schweben, z. B. ungetaufte Kinder in gewisser Todesgefahr. Aus dieser äußersten geistlichen Noth soll ich meinen Nächsten, wo dieses möglich, erretten selbst mit dem Opfer meines Lebens. In der gewöhnlichen geistlichen Noth befinden sich Alle, welche, ohne in gewisser Todesgefahr zu schweben, mit einer schweren Sünde befleckt sind, denen mithin noch Raum zur Buße vergönnt ist. Zur Errettung meines Nächsten aus dieser geistlichen Noth bin ich mein Leben zu opfern nicht verpflichtet, so wenig ich verpflichtet bin, es durch Hingebung meines Lebens zu verhindern, daß der Nächste in eine schwere Sünde falle, indem die Seele des Nächsten dadurch noch nicht unabwendbarem Verderben preisgegeben ist.

b. Ich bin verpflichtet, den Nächsten in den höheren zeitlichen Gütern mehr zu lieben, als mich selbst in den geringeren zeitlichen Gütern: eine Pflicht, die aus Gesagtem sich von selbst ergibt. Schwebt also der Nächste in äußerster leiblicher Noth, so bin ich verpflichtet, ihn, wenn dieses möglich, daraus zu erretten selbst mit Hingabe aller zeitlichen Güter, die mir zu meiner Existenz nicht absolut nothwendig sind.

c. Es bedarf kaum der Erinnerung, daß dieselben Regeln Anwendung finden, wenn statt meiner eine andere Person in Vergleich kommt, die mir näher steht, als die dritte, mit der sie verglichen wird.

3. Sind die Personen verschieden, aber die Güter dieselben oder gleicher Art, so gelten folgende Bestimmungen:

a. ich soll, rücks. darf meine eigene Wohlfahrt vorziehen der Wohlfahrt meines Nebenmenschen. Der oft wiederholte Satz: die wohlgeordnete Liebe fängt von sich selbst an (caritas bene ordinata a se incipit), ist nicht unwahr; und selbst die classische Stelle: „Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst," verleiht ihm, so wenig es auch scheinen mag, eine Art von Bestätigung. Denn offenbar

1) De mendac. c. 5.

wird doch an dieser Stelle die Selbstliebe als das Normativ der Nächstenliebe hingestellt; das Normativ aber behauptet doch immer den Vorrang vor dem, was darnach normirt werden soll. Wenn ich mich selbst nicht recht liebe, kann ich auch meinen Nächsten nicht lieben, oder, wie die heilige Schrift sagt: „wer sich selbst nicht gut ist, wie kann der gut sein einem Anderen [1])!" Einen noch tieferen Grund fügt Thomas hinzu: „Gott," sagt er, „muß ich lieben als den Urgrund alles Guten; mich selbst muß ich lieben, weil ich an der göttlichen Güte Theil habe, weil ich ein göttliches Ebenbild bin; den Nächsten aber, weil er mit mir darin vereinigt ist, daß er gleichfalls ein göttliches Ebenbild ist. In mir sind das göttliche Ebenbild und ich eins; dagegen ist das göttliche Ebenbild im Nächsten mit mir nicht eins, sondern bloß mit mir vereinigt; wie aber Einheit (unitas) mehr ist, als Einigung (unio), so muß ich mich auch mehr lieben, als meinen Nächsten [2])."

Demnach ist der Christ verpflichtet:

α. für seine eigene ewige Wohlfahrt mehr Sorge zu tragen, als für die irgend eines seiner Mitmenschen; und diese Pflicht verbindet so sehr, daß der Christ sein Seelenheil nicht der Gefahr aussetzen und eine Sünde begehen dürfte, selbst nicht um den Preis der Errettung der ganzen Welt, der Bekehrung aller Ungläubigen und Sünder auf Erden; der Erlösung aller leidenden Seelen im Fegfeuer und aller Verdammten in der Hölle. Man wende nicht ein: es gefalle Gott mehr, daß die ganze Welt errettet werde, als daß ich durch diese oder jene Sünde mein Heil nicht der Gefahr aussetze. Denn es fragt sich nicht, was Gott mehr gefalle in abstracto, sondern was ihm mehr gefalle in concreto, und da unterliegt es keinem Zweifel, daß es ihm mehr gefalle, wenn ich die Sünde meide, als wenn ich sie begehe, sollte sie selbst das Mittel zur Förderung eines an sich noch so großen Gutes sein [3]). Und wie der Christ seine eigene ewige Wohlfahrt negativ nicht auf's Spiel setzen darf, um den Nächsten vom ewigen Untergange zu erretten, so ist er auch verpflichtet, seine ewige Wohlfahrt positiv mehr zu befördern, als die

1) Ecclesiast. 14, 5.

2) *Thom.* 2. 2. qu. 26. art. 4.

3) Wenn Moses (2 Mos. 32, 32.) erklärt, er wolle für seine Brüder aus dem Buche des Lebens getilgt werden, oder wenn in ähnlicher Weise der Apostel (Röm. 9, 2.) sagt: er wünsche für seine Brüder sogar ein Anathema zu werden, so ist dieses offenbar nur eine rednerische Figur, wodurch das stärkste Verlangen nach Errettung der Brüder kundgegeben werden soll.

seines Mitmenschen; er soll eher sich selbst Verdienste für den Himmel erwerben, als Anderen dazu behülflich sein wollen, er soll eher an seine eigene, als an die Vervollkommnung seiner Mitmenschen denken.

β. Auch für seine eigene zeitliche Wohlfahrt soll der Christ an sich mehr Sorge tragen, als für die zeitliche Wohlfahrt des Mitmenschen, wenn es gleich Fälle gibt, wo es nicht nur erlaubt, sondern auch eine höhere Vollkommenheit der Liebe ist, die eigene zeitliche Wohlfahrt der des Menschen aufzuopfern oder das eigene Leben in Gefahr zu setzen, um das Leben des Mitmenschen zu erretten. Das Prinzip der Ordnung der Liebe wird dadurch nicht verletzt; denn indem ich aus höheren Rücksichten meine zeitliche Wohlfahrt gegen die meines Mitmenschen zurücksetze, gewinne ich um ebenso viel mehr für meine ewige Wohlfahrt, so daß ich im Grunde auch dann mich selbst wieder mehr liebe, als den Nächsten [1]).

b. Soll, rücks. darf ich meine eigene Wohlfahrt vorziehen der Wohlfahrt meiner Mitmenschen, so soll, rücks. darf ich auch die Wohlfahrt derjenigen meiner Mitmenschen, die mir näher angehören, vorziehen der Wohlfahrt derjenigen, die mir nicht so nahe angehören. Das Eine folgt nothwendig aus dem Anderen.

Am nächsten gehören mir aber an meine Blutsverwandten, deren Verbindung mit mir eine auf die Natur selbst gegründete und somit die festeste und dauerhafteste ist. Sie folgen sich in folgender Luc. 14, 26. angegebenen Ordnung: Vater, Mutter, Weib und Kinder, Brüder und Schwestern. Vater und Mutter sind vorzuziehen der Gattin, weil die Eltern das natürliche Prinzip unseres Daseins sind, wenn auch die Verbindung mit der Gattin eine engere ist [2]). Unter den Eltern ist wieder der Vater vorzuziehen der Mutter, weil er das vorzüglichere Prinzip unseres Daseins ist [3]). Die Gattin ist vorzuziehen den Kindern, weil sie nach dem Ausdrucke der heiligen Schrift mit dem Gatten ein Fleisch ist; die Kinder sind vorzuziehen allen übrigen Verwandten, weil sie ihrer leiblichen Existenz nach aus der

---

1) *Thom.* 2. 2. qu. 26. art. 4.: Detrimenta corporalia debet homo sustinere propter amicum et in hoc ipso se ipsum magis diligit secundum spiritualem mentem, quia hoc pertinet ad perfectionem virtutis, quae est bonum mentis. Sed in spiritualibus non debet homo pati detrimentum peccando, ut proximum liberet a peccato.

2) *Thom.* 2. 2. qu. 26. art. 11. Nach Ansicht älterer Moralisten sind die Eltern der Gattin und den Kindern vorzuziehen in der äußersten leiblichen Noth, sonst aber ist ihnen vorzuziehen die Gattin.

3) *Thom.* 2. 2. qu. 26. art. 10.

Substanz der Eltern hervorgegangen sind; an diese schließen sich in absteigender Stufenfolge die Brüder und Schwestern wegen der engeren Blutsverbindung. An die Blutsverwandten reihen sich dann die mir durch Freundschaft Verbundenen; an diese endlich diejenigen, welche mit mir verbunden sind durch das Band desselben Glaubens, derselben Körperschaft, derselben bürgerlichen Gemeinde, desselben Staates, desselben Vaterlandes.

§. 180.

Die allgemeinen Gegensätze gegen die christliche Nächstenliebe.

Die Gegensätze gegen die besonderen Arten der christlichen Nächstenliebe sind betreffenden Ortes bereits nahmhaft gemacht worden. Als Gegensätze gegen die christliche Nächstenliebe im Allgemeinen aber lassen sich unterscheiden:

1. die verkehrte oder lasterhafte Liebe des Nächsten; sie ist im Grunde nur ein wahrer Haß des Nächsten, wie die verkehrte Selbstliebe ein wahrer Selbsthaß ist.

2. Der gänzliche Mangel der christlichen Nächstenliebe entweder in Absicht auf einzelne Menschen oder in Absicht auf alle Menschen ohne Ausnahme: Theilnahmlosigkeit oder Gleichgültigkeit gegen das Wohl und das Wehe des Nächsten, die interessirte Liebe des Nächsten, Mangel an Opferwilligkeit in Beförderung seiner Wohlfahrt u. dgl.

3. Der Haß des Nächsten (odium inimicitiae im Gegensatze zum odium abominationis), d. i. das positive Mißwollen oder die positive Abneigung gegen den Nächsten, verpaart mit dem Wunsche oder dem Streben, sein Glück oder seine Wohlfahrt zu zerstören. Der Haß will oder wünscht dem Gehaßten Uebles und Böses, und zwar nicht etwa als das nothwendige Mittel eines nothwendigen Gutes[1]), sondern er will und wünscht ihm das Ueble und Böse als solches und eben hierin liegt die eigentliche Bosheit dieser Sünde.

---

1) Wird dem Nächsten etwas Uebles gewünscht, nicht insofern es für ihn ein Uebel, sondern insofern es nur das nothwendige Mittel eines nothwendigen Gutes ist, so kann man dieses nicht Haß nennen. Ohne die Liebe des Nächsten zu verletzen, kann ich z. B. wünschen, der Bösewicht möge von einer Krankheit heimgesucht werden, sofern diese das Mittel seiner sittlichen Errettung sei; ich darf wünschen, daß den Uebelthäter die verdiente Strafe treffe, insofern die durch ihn verletzte Gerechtigkeit dadurch gesühnt oder ein größeres Uebel von der Menschheit abgewendet werde. Aber sündhaft und der Ordnung der Liebe durchaus zuwider wäre es, dem

Das eigentliche Prinzip des Hasses ist der Gegensatz, das Widerstreben; wir hassen Andere nur, weil sie uns entgegen sind, weil sie unserer Selbstsucht widerstreben. Nur der Selbstsüchtige haßt, und der ganz Selbstsüchtige ist ganz Haß. Der ganz Selbstsüchtige und in seiner Selbstsucht ganz Unselige ist aber der Satan; der Satan ist daher auch ganz Haß, Haß füllt den Abgrund seines Wesens aus;

„Es steht ihm an der Stirn geschrieben,
Daß er nicht mag eine Seele lieben."

Wie die Liebe auf Erhaltung, so zielt der Haß auf Zerstörung hin, und wenn man den Gehaßten auch nicht der That nach tödtet, so tödtet man ihn doch der Gesinnung, der Intention nach; daher der Apostel Johannes den Hassenden geradezu einen Menschenmörder nennt[1]). Hieraus leuchtet aber auch ein, daß unter allen Gegensätzen gegen die christliche Nächstenliebe der Haß der schroffste und vollendetste, daß er unter allen Sünden gegen den Nächsten die schwerste und größte Sünde ist.

Fünfter Abschnitt.

Von den die theologischen Tugenden bedingenden oder durch sie bedingten sogenannten Moral-Tugenden.

---

§. 181.

Von den christlichen Moral-Tugenden im Allgemeinen; und ihrem Verhältnisse zu den theologischen Tugenden.

Die sogenannten Moral-Tugenden, wodurch unsere Gesinnung in der Richtung auf die geschöpflichen Dinge geregelt und gehörig

---

Nächsten ein größeres Uebel zu wünschen, als das Mittel, ein geringeres Gut zu erlangen. Censurirt wurden daher vom Papste Innocenz XI. folgende schändliche Thesen.

1. Si cum debita moderatione facias, potes absque peccato mortali de vita alicujus tristari, vel de illius morte naturali gaudere, illam inefficaci affectu petere et desiderare, non quidem ex displicentia personae, sed ob aliquod temporale emolumentum.

2. Licitum est, absoluto desiderio cupere mortem patris, non quidem ut malum patris: sed ut bonum cupientis, quia nimirum ei obventura est pinguis haereditas.

3. Licitum est filio gaudere de parricidio a se in ebrietate perpetrato propter ingentes divitias inde ex haereditate consecutas.

1) 1 Joh. 3, 15.

geordnet wird, sind die unzertrennlichen Gefährtinnen der drei theologischen Tugenden. Zwar können sie in unvollkommener Weise wohl ohne die theologischen Tugenden bestehen; daher sie auch erworbene genannt werden: aber die theologischen Tugenden können nicht ohne sie bestehen. Denn wie die theologische Tugend der Liebe die beiden theologischen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung voraussetzt, so schließt sie als das Band der Vollkommenheit, wie sie vom Apostel genannt wird, alle übrigen, mithin auch die sogenannten moralischen Tugenden, ein. Ist nämlich die Gesinnung gegen Gott recht geordnet, — und dieses wird sie eben durch die Liebe —, so ist sie es nothwendig auch gegen die geschöpflichen Dinge, da die Richtschnur für unsere Gesinnung und unser Verhalten gegen diese geschöpflichen Dinge ebenfalls im göttlichen Gesetze enthalten ist, die Liebe aber die Erfüllung des ganzen Gesetzes ist. — Sind aber diese moralischen Tugenden die unzertrennlichen Gefährtinnen der theologischen Tugenden und insbesondere der theologischen Tugend der Liebe, so daß diese ohne sie nicht bestehen kann: so folgt, daß sie uns auch mit der theologischen Tugend der Liebe, die uns von Gott eingegossen wird, zugleich eingegossen werden, und daß sie, obgleich auch natürlich erwerbbar, doch als christliche Tugenden nicht erworbene, sondern eingegossene Tugenden seien. Denn alle Wirkungen, sagt der heil. Thomas, sind ihren Ursachen und Principien proportionirt; die Tugenden nun, die wir uns durch öftere Wiederholung derselben Acte erwerben, also die virtutes acquisitae, gehen sämmtlich aus gewissen Principien hervor, die wir von Natur aus in uns tragen; an der Stelle dieser natürlichen Principien aber werden uns von Gott die theologischen Tugenden verliehen, durch welche unsere Seele in ihrer unmittelbaren Richtung auf Gott gehörig geordnet wird. Daraus folgt aber, daß diesen theologischen Tugenden auch andere unmittelbar von Gott in uns hervorgebrachte Habitus entsprechen müssen, welche sich ebenso zu den theologischen Tugenden verhalten, wie sich die Moral-Tugenden zu den natürlichen Principien der Tugenden verhalten. Die natürlichen Moral-Tugenden sind nämlich als solche den theologischen Tugenden nicht proportionirt, und wird durch diese die Seele in ihrer unmittelbaren Richtung auf Gott recht geordnet, so bedarf es auch der Eingießung anderer Tugenden, durch welche die Seele in ihrer Richtung auf die geschöpflichen Dinge recht geordnet wird [1].

1) Summ. 1. 2. qu. 63. art. 3.

Hiermit stimmt genau überein der römische Katechismus, wenn er sagt, daß durch die heilige Taufe der Seele die heiligmachende Gnade eingegossen werde, und daß sich dieser zugeselle das sehr edle Gefolge aller Tugenden, welche mit der Gnade zugleich von Gott der Seele eingegossen werden [1]).

I. Von der Demuth.

§. 182.

Das Verhältniß der Demuth zu den drei theologischen Tugenden.

Obgleich alle sogenannten moralischen Tugenden in den theologischen Tugenden, entweder als sie bedingend, oder als durch sie bedingt, eingeschlossen sind, so steht doch vor allen anderen in einem ganz besonders unmittelbaren Verhältnisse zu ihnen die Demuth; da sie ohne diese weder entstehen, noch bestehen können. Wie die Demuth die nothwendige Bedingung des theologischen Glaubens sei, ist oben §. 131. bereits auseinandergesetzt worden. Ebenso innig ist ihr Verhältniß zur theologischen Liebe; denn wie die Liebe nach dem Ausdrucke des Abtes Tritheim, die Fürstin aller Tugenden ist, so ist die Demuth die Beschirmerin der Liebe und die Wächterin aller Tugenden, welche ohne sie nach den Worten des großen Papstes Gregor nur ein Staubtragen in den Wind sind [2]). Der innere Grund dieser Auffassung der Demuth liegt darin, daß sie ihrem Wesen nach die Vernichtung der Selbstsucht ist, auf der Vernichtung der Selbstsucht sich aber die Liebe mit allen anderen Tugenden, wie auf ihrem Grunde, auferbaut. Denn was heißt lieben anders, als sein eignes Selbst hingeben an einen Andern, sich von sich selbst losreißen und mit seinem ganzen Wesen nach dem Geliebten hinstreben. Wo der Mensch noch eigensüchtig an sich selbst haftet, wo er noch gleichsam von sich selbst voll ist, ist er einer wahren Liebe nicht fähig. Ferner wurzeln und gipfeln alle christlichen Tugenden in dem lebendigen Verkehre mit Gott; die erste und wesentlichste Bedingung dieses Verkehres ist aber die Demuth. Denn, wie der heil. Augustinus sagt, muß der Mensch erst nothwendig von sich selbst leer sein, ehe er die Gnade Gottes in sich

---

1) P. II. c. 2. qu. 39. Huic additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, quae in animam cum gratia divinitas infunduntur.

2) *Trith.* de vita sacerdotali c. 7.

aufnehmen kann. So wahr nämlich Gott Gott ist, findet er in keinem Herzen Raum, das noch voll von sich selbst, das noch voll Eigenliebe und eitler Selbstschätzung ist; Gott muß, so wahr er Gott ist, dem Hoffärtigen nothwendig widerstehen. Muß aber der Mensch, um Gottes Gnade in sich aufnehmen zu können, erst von sich selbst leer sein, so wird diese mystische Leere, welche in der Vergessenheit unseres eigenen Selbst, in der Losreißung von uns selbst, in der Verzichtung auf uns selbst besteht, nur durch die Demuth als ihre Wirkung hervorgebracht, so daß erst die Demuth uns fähig macht, mit Gott zu verkehren, Gott zu besitzen und somit christlich tugendhaft zu sein.

Zur Abschließung dieses ganzen Hauptstückes muß demnach hier noch gehandelt werden von der christlichen Demuth und ihrem Gegensatze, dem Hochmuthe.

§. 183.

Begriff und Wesen der Demuth.

1. Die Demuth besteht dem heil. Thomas zufolge in der Unterwerfung seiner selbst unter Gott und in der Unterwerfung unter alle Menschen um Gottes willen [1]). Daß der Mensch sich Gott unterwerfe, daß er Gott gegenüber seine Ohnmacht, Geringheit und Nichtigkeit fühle, diese Nothwendigkeit leuchtet Jedem ein. Wenn aber gefordert wird, daß der Mensch auch seinen Mitmenschen, und zwar allen seinen Mitmenschen, selbst dem geringsten derselben, sich unterwerfe, so könnte man hiegegen einwenden, daß doch, wie Augustinus sagt, die Demuth, wie jede andere Tugend, vor Allem auf Wahrheit beruhen müsse [2]), die Wahrheit dieser Tugend aber mit jener Forderung unmöglich in Einklang zu bringen sei, indem ich mich ohne Verletzung der Wahrheit unmöglich jedem meiner Mitmenschen, jedem auch noch so großen Sünder unterordnen könne.

Diese Einwendung wird am besten widerlegt durch die Betrachtung, die Thomas hierüber anstellt. Am Menschen, sagt er, ist zweierlei von einander zu unterscheiden; erstlich dasjenige, was an ihm von Gott und dann dasjenige, was an ihm sein eigen ist. Sein eigen ist, was er nur irgend Mangelhaftes besitzt; von Gott aber ist, was er nur irgend Gutes und Vorzügliches hat. Da wir nun,

---

1) *Thom.* 2. 2. qu. 161. art. 2. Humilitas est subjectio hominis ad Deum et subjectio ad omnes homines propter Deum.

2) De nat. et grat. c. 34. Humilitas collocando est in parte veritatis, non in parte falsitatis.

fährt er fort, nach dem Eingeständniß Aller uns Gott unterwerfen müssen, so müssen wir uns ihm offenbar nicht nur unterwerfen in Absicht auf dasjenige, was er in sich selbst ist, sondern auch in Absicht auf dasjenige, was in seinen Geschöpfen von ihm ist. Es muß sich daher Jeder in Beziehung auf das, was in ihm selbst sein eigen ist, seinem Mitmenschen unterwerfen in Beziehung auf dasjenige, was in diesem von Gott ist. Und mehr fordert auch die Demuth nicht; sie fordert namentlich nicht, daß ich dasjenige, was in mir selbst von Gott ist, demjenigen unterordne, was im Andern von Gott ist, oder daß ich dasjenige, was in mir mein eigen ist, demjenigen unterordne, was im Andern sein eigen ist; sonst müßte sich allerdings Jeder schlechthin für den größten unter allen Sündern halten, was nicht gefordert werden kann.

Doch kann auch Jeder in seinem Nächsten etwas Gutes erkennen oder wenigstens vermuthen, was er selbst nicht besitzt, und umgekehrt kann er in sich selbst etwas Böses erkennen oder vermuthen, was im Andern nicht ist, und aus diesem Grunde kann sich allerdings Jeder auch in Beziehung auf das, was in ihm sein eigen ist, seinem Mitmenschen unterwerfen in Beziehung auf das, was dessen eigen ist [1]).

Und in diesem Sinne haben denn auch die größten Heiligen sich wirklich für die größten Sünder gehalten. Der heil. Franz von Assisi z. B. pflegte zu sagen, daß er auf der ganzen Welt keinen schlechteren Menschen kenne, als er selbst sei, und der heil. Bernard nannte sich die Chimäre seines Jahrhunderts. Man würde diesen Heiligen gewiß unrecht thun, wollte man diese ihre Bekenntnisse nicht für den Ausdruck ihrer wahren inneren Gefühle und Ueberzeugungen, sondern etwa für bloße Redensarten halten. Vielmehr waren sie sich einerseits der großen Gnaden bewußt, die sie von Gott empfangen; sie erkannten, daß diese ganz besonderen und überfließenden Gnaden für sie auch ebenso viele Pflichttitel seien, Gott mit mehr Treue und Eifer zu dienen, und daß sie, je mehr Gnaden sie von Gott empfangen, nur um so mehr seine Schuldner geworden, und überzeugt waren sie, daß der größte Sünder, wäre er von Gott mit den gleichen Gnaden heimgesucht worden, sie besser benutzt haben würde. Anderseits aber waren sie sich bewußt, daß sie von sich selbst nur arme Sünder seien, und daß, hätte Gott sie dem Verderbnisse ihres eigenen Herzens überlassen, es keine größeren und verworfeneren Sünder geben würde, als sie. Und indem sie

1) *Thom.* 2. 2. qu. 161. art. 3.

so alles, was sie Gutes in sich erkannten, nur Gott und alles, was sie Böses in sich erkannten, oder was sie wenigstens Böses zu thun sich für fähig hielten, sich selbst zuschrieben, folgerten sie, daß sie sich Niemanden vorziehen dürften, vielmehr unter Alle sich erniedrigen müßten.

Uebrigens wird sich die Bemerkung, daß die Demuth durchaus nicht zu verwechseln sei mit dem, was man Niederträchtigkeit nennt, Jedem von selbst aufdringen. Der Niederträchtige wirft sich selbst weg, er mißkennt oder mißachtet auch dasjenige an sich, was er von Gott besitzt; der Demüthige dagegen mißkennt oder verachtet nicht seine Vorzüge überhaupt, sondern er verachtet nur dasjenige an sich, was er von sich selbst besitzt; alles dagegen, was er Gutes in sich entdeckt, bezieht er zurück auf Gott, von dem er es empfangen hat, nach der Lehre des Apostels: wer sich rühmt, der rühme sich des Herrn, da wir nichts besitzen, was wir nicht von ihm empfangen hätten [1]).

2. Die Demuth wohnt zwar, wie jede andere Tugend, im Innern des Herzens; wo sie aber wirklich im Herzen ist, da zeigt sie sich auch auf dem Angesichte und erscheint im ganzen Aeußern des Menschen. Keineswegs affectirt sie es, sich zu zeigen und nach außen zu erscheinen: das wäre nicht mehr Demuth, sondern Stolz unter der Maske der Demuth. Ein wahrhaft Demüthiger ist ebenso besorgt, seine Demuth, als auch alle seine anderen Tugenden zu verbergen; oder vielmehr er ist demüthig, ohne zu wissen, daß er's ist; und er würde es von dem Augenblicke an nicht mehr sein, wenn er sich schmeichelte, es zu sein. Doch wie nach den Worten des heil. Hieronymus der Ruhm der Tugend, gleichwie der Schatten dem Körper, folgt; so gibt es auch äußere Zeichen, wodurch die Demuth hindurchscheint, so sorgfältig und aufmerksam sie sich auch zu verbergen sucht; und vorzugsweise ist dies die bescheidene Schaam, welche in allen Blicken, Geberden, Bewegungen, Handlungen des Demüthigen sichtbar hervortritt. Er selbst weiß es nicht, aber Andere bemerken es und werden dadurch erbaut.

Diese Bescheidenheit, diese Zurückhaltung des Demüthigen in seinem äußeren Erscheinen und Benehmen ist zunächst die Wirkung einerseits der Achtung vor dem Nächsten, anderseits des Mißtrauens gegen sich selbst; diese Achtung vor dem Nächsten und dieses Mißtrauen gegen sich entspringt aber eben aus der Demuth.

---

1) 1 Kor. 1, 31.; 4, 7.

§. 184.

Wesens- und Gradunterschiede dieser Tugend.

1. Der heil. Bernardus theilt die Demuth nach Analogie der theologischen Tugend des Glaubens ein in die Erkenntniß-Demuth (humilitas cognitionis) und in die Herzens-Demuth (humilitas affectionis), und bemerkt, daß wir jene von uns selbst, nämlich durch die Erkenntniß unserer eigenen Schwäche; diese aber von Demjenigen lernen, der sich selbst entäußert und, obgleich Gott, die Gestalt eines Knechtes angenommen hat [1]). Die erstere wird häufig verwechselt mit der natürlichen Demuth; denn sie kann dem Glauben vorangehen; wenn aber auch übernatürlich und im Glauben wurzelnd, besteht sie doch so ohne die Liebe; die zweite ist immer übernatürlich, wie alle übernatürlichen Tugenden aus dem Glauben entspringend und verbunden mit der Liebe. Bei der ersteren erkennt man seine Schwäche, Ohnmacht und Abhängigkeit von Gott bloß an, weil man muß und nicht anders kann; bei der letzteren erkennt man seine Schwäche und Abhängigkeit von Gott an, weil man will, mit Bereitwilligkeit und kindlicher Freudigkeit des Herzens [2]).

2. Die übernatürliche Demuth kann, wie jede andere Tugend, wieder verschiedene Grade haben und wie die Liebe selbst mehr oder weniger vollkommen sein. Die vollkommene Demuth ist eben so selten, wie die vollkommene Liebe, wovon sie eine unzertrennliche Gefährtin ist. Als einzelne Elemente der vollkommenen Demuth wurden von den heiligen Vätern und älteren Moraltheologen namentlich folgende aufgeführt:

a. gern und willig anerkennen, daß man von sich selbst nichts ist, sondern daß man Alles, was man ist, von Gott ist, ja daß man von sich selbst nur ein armer, strafwürdiger Sünder ist;

b. sich der Gnaden und Gaben Gottes für unwürdig halten;

c. nicht wünschen, von Anderen geschätzt und geehrt zu werden, vielmehr im Innern das Gegentheil wünschen;

d. Niemanden verachten, Niemanden vorgesetzt sein wollen, sondern im Inneren alle Anderen sich vorsetzen, im Hinblicke auf seine vielen Fehler und Schwächen, so wie auf die Vorzüge der Anderen;

e. sich in Allem Gott unterwerfen und den Vorgesetzten sich unterwerfen um Gottes willen;

f. Verachtung, Schmach, Demüthigung nach dem Beispiele Jesu Christi nicht nur mit Gleichmuth ertragen, sondern sogar lieben;

---

1) Homil. IV. Advent.

2) Vergl. Stapf II. S. 301.

g. in den äußeren Dingen nicht nach Hohem streben, sondern stets, wo es Stand, Würde und Amt zuläßt, das Niedere erwählen [1]).

Diese Elemente der Demuth lassen sich sämmtlich wieder zurückführen auf die bekannte Maxime des heil. Bernardus:

Spernere mundum,
Spernere neminem,
Spernere se ipsum,
Spernere se sperni.

§. 185.

Die Nothwendigkeit der Demuth.

1. Die Nothwendigkeit der Demuth ergibt sich aus dem Gesagten von selbst. Oder wie könnte man wohl die Nothwendigkeit dieser Tugend noch bezweifeln, nachdem man erkannt, daß jede christliche Tugend sich auf die Demuth, wie auf ihre nothwendige und unveränderliche Grundlage stützt, daß ohne wahre Demuth, wie keine wahre Liebe, so keine einzige wahre christliche Tugend weder entstehen noch bestehen kann. Wie auf die Selbsterniedrigung Gottes das ganze Christenthum, die ganze Erlösung und die ganze christliche Kirche auferbaut ist (ohne diese Selbsterniedrigung Gottes keine Incarnation, ohne die Incarnation keine Erlösung, ohne die Erlösung keine Heiligung und keine Kirche): so gibt es auch in dem einzelnen Menschen nichts wahrhaft Christliches, Gottwohlgefälliges, Großes, das nicht die Selbsterniedrigung, dieses Nichts der Demuth, zu seiner Grundlage hätte. Von dem Augenblicke an, wo der Mensch etwas für sich sein will, ist er vor Gott nichts; von von dem Augenblicke an, wo er für sich nichts sein will, ist er vor Gott fähig, Alles zu sein; denn Gott widersteht den Hoffärtigen und den Demüthigen gibt er seine Gnade.

2. Die heilige Schrift lehrt die Nothwendigkeit dieser Tugend sowohl theoretisch durch die wiederholten Empfehlungen und Anpreisungen derselben [2]); als auch praktisch durch die Hinweisung auf das Beispiel Jesu Christi, der, obgleich Gott, die Gestalt eines Knechtes annahm und sich erniedrigte bis zum Tode des Kreuzes. Er selbst stellt sich uns als das Musterbild gerade dieser Tugend vorzugsweise auf; er sagt nicht: lernet von mir außerordentliche und wunderbare Werke verrichten, die Dämonen austreiben, die Todten

---

1) Vergl. *Antoine,* Tract. de virt. mor. cap. II.
2) Vergl. Matth. 18, 14. Luc. 9, 48. 18, 14. Jacob. 4. 6. u. a.

erwecken u. dgl.; sondern er sagt: lernet von mir, denn ich bin demüthig und sanftmüthig von Herzen. Desgleichen weis't die heilige Schrift uns hin auf das Beispiel der seligsten Jungfrau Maria, dieser demüthigen Magd des Herrn, auf das Beispiel der Apostel und vieler anderen Heiligen. Die gleiche Anschauung von der Nothwendigkeit der Demuth begegnet uns bei allen Kirchen- und Geisteslehrern. „Willst du groß sein," sagt der heil. Augustinus, „so fange vom Kleinsten an, willst du ein hohes Gebäude errichten, so denke zuerst an die Grundlage der Demuth, und je mehr Masse von Bauwerk man darüber aufbauen will, desto tiefer muß man den Grund graben [1])." Und dieses Bild weiter ausführend macht Scupoli in seinem geistlichen Kampfe folgende Bemerkung: „Gott schuf uns aus Nichts und jetzt, wo wir durch ihn das Dasein haben, will er auf dieser unserer Erkenntniß, daß wir Nichts sind, das ganze Gebäude unserer inneren Besserung aufführen. Je mehr wir uns in unser Nichts vertiefen, desto höher steigt das Gebäude empor, und in demselben Verhältnisse, als wir das Irdische unserer Armseligkeit ausgraben, wird der Baumeister feste Grundsteine einlegen, damit der Bau wachse. Glaube nicht, du könntest dich tief genug erniedrigen, ja du darfst fest dafür halten, daß, wenn etwas in einem Geschöpfe unendlich sein könnte, dies die Nichtigkeit wäre."

Stets galt daher auch in der Kirche der Grundsatz: je demüthiger, desto heiliger; die Demuth galt stets als der eigentliche Prüfstein und Gradmesser jeder ächten Tugend, wovon sich aus Kirchenlehrern und Ascetikern die merkwürdigsten Belege beibringen ließen.

§. 186.

Die Würde der Demuth.

1. Die Demuth steht zwar ihrem Range nach unter den theologischen Tugenden (sie verhält sich zur Liebe, sagt der heil. Thomas, wie die dispositio zur perfectio) [2]); unter den Moraltugenden aber nimmt sie die erste Stelle ein, indem sie unter allen Moraltugenden zu den theologischen die nächste Beziehung hat [3]). Sie steht fast auf der gleichen Linie mit der Keuschheit. Denn ist die Keuschheit die schönste Tugend des Leibes, so ist die Demuth die schönste Tugend des Geistes. Auch war sie mehr, als irgend eine andere Moraltugend, der heidnischen Moral fremd, die dafür nicht ein-

1) De verb. Dom. serm. 10. cap. 1.
2) *Thom.* 2. 2. qu. 161. art. 5.
3) A. a. O.

mal einen ganz bezeichnenden Namen hatte. Es gab einen seelenstarken Sokrates, einen keuschen Xenokrates, einen mäßigen Zeno, einen gerechten Aristides: aber einen wahrhaft demüthigen Heiden hat man nicht gesehen, denn was man auf dem sittlichen Gebiete des Heidenthums ebenfalls dahin beziehen könnte, ist doch nur ein schwaches und unvollkommenes Bild dieser Tugend. Ein Mensch, erhaben über alle Eitelkeit; unfähig, sich blenden zu lassen durch einen falschen Glanz und durch eine eingebildete Größe; erleuchtet genug, sich richtig zu schätzen und aufrichtig genug, nicht höher geschätzt werden zu wollen, als er werth ist; ganz erfüllt von dem großen Gedanken des Apostels: „wer sich einbildet, etwas zu sein, ob er gleich nichts ist, der täuscht sich selbst," ein Mensch endlich, der, ein Feind aller Ostentation, seinen Ruhm und seine Ehre in diesem Leben einzig darein setzt, Theil zu nehmen an der Schmach Jesu Christi: ein solcher Mensch wäre im Heidenthum eine Unmöglichkeit gewesen.

2. Je würdevoller aber die christliche Demuth erscheint, desto leichter erklärt sich, warum sie von der Welt weder richtig verstanden, noch nach Gebühr gewürdigt werden könne. Nichts ist gewöhnlicher, als die Behauptung, ein gewisser Stolz ziere den Menschen, er sei unter allen Leidenschaften die edelste, er erhebe und erweitere das Herz, und es sei ohne ihn nicht möglich, seinen Rang und seine Stellung zu behaupten, während die Demuth nur das Eigenthum enger, schwacher, zu großen Unternehmungen untauglicher Seelen sei. Offenbar beruht eine solche Einwendung auf einem ganz verkehrten Begriffe von der Demuth. Es gibt allerdings eine gewisse Furchtsamkeit, die uns schüchtern, scheu, unterwürfig, gelehrig macht, die uns von großen Unternehmungen abschreckt, die uns gleichsam den Mund schließt und die Hände bindet, wenn es sich darum handelt, sich offen und freimüthig zu erklären oder zur Ehre Gottes und zum Heile des Nächsten etwas Großes auszuführen: eine solche Furchtsamkeit ist aber, weit entfernt Demuth zu sein, vielmehr ein bloßer Kleinmuth, eine bloße natürliche Furchtsamkeit, ein Mißtrauen gegen sich selbst, das seinen Grund nur im Temperamente hat. Und oft ist unter dem Aeußeren einer solchen scheinbaren Demuth selbst nur wieder der Stolz verborgen; denn da, wo man reden sollte, schweigt man oft nur deßhalb, weil man fürchtet beschämt zu werden, und wegen derselben falschen Scham steht man oft von einer Unternehmung ab, zu der man sich im Interesse der guten Sache nothwendig anschicken sollte.

Die wahre, evangelische Demuth verbindet mit einem großen

Mißtrauen gegen sich selbst auch ein großes Vertrauen auf Gott, und wie sie uns das Gefühl unserer eigenen Schwäche und Nichtigkeit einflößt, weckt sie zugleich in uns die Ueberzeugung, daß Gott besonders den Schwachen beisteht, und daß er durch die Geringsten das Größte ausführen kann. Je mehr sie sich daher schwach fühlt, desto mehr ist sie im Hinblicke auf Gott kühn und unternehmend; sich macht sich gleichsam selbst arm und beraubt sich, so zu sagen, ihrer eigenen Vortheile, aber durch eine wunderbare Wirkung bereichert sie sich zugleich, indem sie sich arm macht, und nichts eignet ihr mehr, als der Ausspruch des Apostels: tanquam nihil habentes et omnia possidentes.

§. 187.

Schwierigkeit der Demuth.

Keine Tugend scheint leichter erlangt und behauptet werden zu können, als die Demuth; denn es bedürfte, sollte man denken, nur eines einzigen klaren Einblickes in sich selbst, um den Grund seines Elendes zu entdecken und in diesem Grunde seines Elendes, in diesem Miste, wie der heil. Hieronymus sagt, scheint es, müßte man die Perle der Demuth wie von selbst finden. Denn ein einziger klarer Blick in die Tiefen unseres Wesens, wie viele Ursachen der Verdemüthigung müßte er uns aufzeigen. Abgesehen von den Gebrechlichkeiten und Schwachheiten unseres Körpers, wie viele Irrthümer sind in unserem Geiste, wie viel Verderbniß ist in unserem Herzen, wie viel Bosheit in unserem Willen! Welch' ein Hang zum Bösen ist in uns, welch' eine Unbeständigkeit zum Guten, wie viele Verirrungen in unserem bisherigen Leben, wie viele Fälle und Rückfälle. Und doch ist eben diese zur Demuth so nothwendige Selbsterkenntniß eben so schwierig, als sie leicht scheint. Die Schwierigkeit derselben liegt hauptsächlich in einem zweifachen Grunde; erstens sehen wir uns zu sehr aus der Nähe; unser Auge vermischt sich gleichsam mit dem Objecte und wir sind nicht genug von uns selbst abgelös't, um uns mit klarem Blicke selbst anschauen zu können. Zweitens wollen wir uns aber auch nicht erkennen, weil wir an uns nur Gutes zu entdecken wünschen; wir beklagen uns über den Maler, der unseren Fehler nicht zu bedecken wußte, und wir wollen lieber unseren Schatten, als uns selbst sehen. Hieraus erklärt sich, warum diese so nothwendige und so schöne Wissenschaft (mit Recht sagt der heil. Augustinus, es sei besser, seine eigenen Fehler zu erkennen, als alle Geheimnisse der Welt zu

durchdringen und alle Räthsel der Natur zu enthüllen)[1]), gleichwie die schönste und nothwendigste, so auch die seltenste ist. Die ganze Welt kennt unsere Fehler, nur nicht wir selbst. Sodann ist aber auch von der wahren Selbsterkenntniß zur wahren christlichen Demuth immer noch ein großer Schritt. Denn damit die Demuth entspringe, muß zu einer wahren Selbsterkenntniß noch eine wahre Selbstverläugnung, eine innere Selbstabtödtung kommen, und was ist dem Menschen schwerer, als sich selbst verläugnen, als von sich selbst los lassen, als jenes spernere se ipsum und jenes spernere se sperni.

Der kürzeste Weg, zur Demuth zu gelangen, besteht, wie der heil. Bernard sagt, darin, daß man sich wirklich verdemüthigt, daß man die Bürde des göttlichen Gesetzes auf sich nimmt, daß man sich in allen Ereignissen des Lebens dem allmächtigen Willen Gottes mit Ergebung unterwirft, sich vor ihm wirklich erniedrigt und alles Dasjenige übt, was dem Stolze specifisch entgegengesetzt ist.

§. 188.

Der Hochmuth als Gegensatz der Demuth.

1. Der directe Gegensatz der Demuth ist der Hochmuth. Wie nämlich die Demuth darin besteht, daß man sich Gott und um Gottes willen allen Menschen unterwirft, so besteht umgekehrt der Hochmuth darin, daß man sich Gott und der von ihm festgesetzten Ordnung nicht unterwirft. Der tiefere Grund des Hochmuthes ist die falsche Liebe zur Unabhängigkeit, welche uns ebenso sehr mit Gott in Widerspruch setzt, als sie der ursprünglichen Einrichtung unserer Natur entgegen ist. Sie setzt uns mit Gott in Widerspruch; denn sich unabhängig hinstellen wollen, was heißt dies anders, als Gottes höchste Oberherrlichkeit factisch läugnen, Gott gleichsam seiner Gottheit factisch berauben und sich selbst als Gott aufwerfen (eritis sicut dii, sagt die Schlange zur Eva), oder, wie sich der heil. Augustinus ausdrückt: relicto communi, cui omnes debent haerere, principio, sibi ipsi fieri atque esse principium[2]); daher denn auch der Hochmuth von demselben Kirchenlehrer geradezu eine falsche Nachahmung Gottes genannt wird[3]). Diese falsche Unabhängigkeitsliebe ist aber auch ebensosehr der ursprünglichen

---

1) De trinit. lib. IV. n. 1.

2) De civit. Dei XIV, 3.

3) De civ. D. XIX, 12.: Superbia perverse imitatur Deum, odit namque cum sociis aequalitatem sub illo, sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo.

Einrichtung unserer Natur entgegen, indem unsere Natur so eingerichtet ist, daß sie nur in der Unterwerfung unter die Herrschaft Gottes frei und glücklich sein kann. Wer anders frei sein will, als unter der Herrschaft Gottes, will frei sein nach Art der Thiere, die kein anderes Gesetz haben, als ihre Triebe, welche für sie das ganze Gesetz Gottes und der Natur ausmachen. Die vernünftige Creatur, die eine andere Natur und ein anderes Gesetz hat, ist auch zu einer anderen Art von Freiheit bestimmt; sie ist wahrhaft frei, wenn sie sich Gott unterwirft. Diese verkehrte Liebe zur Unabhängigkeit, die vom Verbote gereizt wird, und die ein besonderes Vergnügen darin findet, nicht zu gehorchen[1]), ist aber ihrerseits wieder tiefer begründet in der unordentlichen Liebe zu sich selbst, in der Liebe zu seiner eigenen Größe und Vortrefflichkeit.

Die unordentliche Selbstliebe, die Liebe zu seiner eigenen Größe, zu seiner eigenen Vortrefflichkeit, führt ebenso nothwendig zur Verachtung Gottes, als mit der wahren Gottesliebe eine gewisse Verachtung seiner selbst verpaart ist. Der Mensch, der Gott nicht liebt bis zur Verachtung seiner selbst, wird sich selbst lieben bis zur Verachtung Gottes[2]). Mit Rücksicht auf diesen tieferen Grund des Hochmuthes wird derselbe auch von den älteren Theologen geradezu als das unordentliche Wohlgefallen an sich selbst definirt[3]).

2. Wie verdammlich der Hochmuth sei, begreift sich aus dem eben Gesagten von selbst.

Insbesondere muß er nach der heiligen Schrift, wie nach den heiligen Vätern betrachtet werden:

a. als Todsünde (peccatum mortale ex genere suo); denn die Wurzel des Hochmuthes besteht darin, daß der Mensch sich nicht Gott und der göttlichen Ordnung unterwirft; sich Gott und seiner Ordnung nicht unterwerfen ist aber offenbar Todsünde, deren eigentliches Wesen ja eben die Abwendung von Gott, das Gegenstreben gegen Gott ist. Dies gilt jedoch nur vom vollendeten Hochmuthe (superbia completa). Einzelne unvollendete Regungen des Hochmuths, die unserer freien Willensentscheidung gleichsam voraneilen, sind eben wegen ihrer Unvollendetheit nur läßliche Sünden[4]).

---

1) Tanto magis libet, quanto minus licet, sagt der heil. Augustinus (de divers. quaestion. ad Simplician. lib. 1. quaest. V. n. 17.).

2) *Augustin.*, de civit. Dei XIV, 28.

3) Augustinus definirt den Hochmuth durch: perversae celsitudinis appetitus (de civ. Dei XIV, 13.); noch genauer Thomas durch: inordinatus appetitus propriae excellentiae (2. 2. qu. 162. art. 2.).

4) *Thom.* 2. 2. qu. 162. art. 5.

b. Der vollendete Hochmuth ist aber nicht nur Todsünde, sondern die größte und schwerste von allen Todsünden, nicht zwar in Absicht auf das bei der Sünde zu unterscheidende Moment der Hinwendung zur Creatur (ex parte conversionis); denn von dieser Seite betrachtet ist der Hochmuth nicht die schwerste aller Sünden, weil die Größe, die er unordentlicher Weise anstrebt, dem Gute der Tugend nicht in einem höheren Grade widerstrebt, als die Objecte vieler anderen Sünden; wohl aber in Absicht auf das Moment der Abwendung von Gott (ex parte aversionis); während sich nämlich der Mensch bei anderen Sünden entweder aus Unwissenheit, oder aus Schwachheit, oder aus Liebe zu irgend einem anderen Gute von Gott abwendet, wendet er sich in der Sünde des Hochmuthes von Gott eben deßhalb ab, weil er sich Gott und seiner Ordnung nicht unterwerfen will. Bei allen anderen Sünden ist die Abwendung von Gott das posterius; beim Hochmuthe ist sie das prius; indem es gerade zum Wesen des Hochmuthes gehört, sich von Gott abzuwenden, sich Gott zu widersetzen, Gott zu verachten; weßhalb es auch bei Boëtius heißt: Cum omnia vitia fugiant a Deo, sola superbia se Deo opponit; und in der heiligen Schrift gesagt wird, daß Gott den Hochmüthigen widerstehe [1]). Auch daraus leuchtet uns die Größe dieser Sünde ein, daß nach Lehre der heiligen Schrift und der heiligen Väter Gott den Hochmüthigen nicht selten dadurch straft, daß er ihn in die Sünde der Unkeuschheit fallen läßt. Denn die Unkeuschheit, in formeller Beziehung nicht so schwer, als der Hochmuth, ist beschämender, indem sie den Menschen zum Thiere erniedrigt (der Hochmüthige, sagt Bourdaloue in seiner Rede sur l'impureté, sündigt als Engel, der Geizige als Mensch, der Unzüchtige als Thier) und ist daher vorzugsweise geeignet, den stolzen Sinn zu demüthigen [2]). Wie nun aber, sagt der heil. Thomas, ein weiser Arzt einen Kranken zur Heilung einer schwereren Krankheit wohl in eine leichtere Krankheit fallen läßt, nicht aber umgekehrt; so muß jedenfalls, wenn Gott den Menschen, um ihn von der Sünde des Hochmuthes zu heilen, nicht selten in andere Sünden fallen läßt, der

1) *Thom.* 2. 2. qu. 162. art. 6.

2) Vergl. Röm. 1, 28.; desgl. Isidor. 2. de summo bono c. 38.: Omni vitio deteriorem esse superbiam seu propter hoc, quod a summis personis et primis afficitur, seu quod de opere justitiae et virtutis exoritur, minus, quae ejus culpa sentitur. Luxuria vero carnis ideo notabilis omnibus est, quoniam statim per se turpis est, et tamen dispensante Deo superbia minor est; sed qui detinetur superbia et non sentit, labitur in carnis luxuriam, ut per hanc humilitatus a confusione exurgat.

Hochmuth eine schwerere Krankheit der Seele sein, als diejenigen Sünden, worein Gott den Hochmüthigen fallen läßt und wodurch seine Heilung bewirkt werden soll.

3. Die Sünde des Hochmuthes ist nicht nur Todsünde, und nicht nur die größte und schwerste aller Todsünden, sondern sie ist auch aller Todsünden Anfang und Ursprung. Die Ursünde des ersten Menschen war, wie die Ursünde der bösen Engel, zunächst eine Sünde des Hochmuthes; aus dem Hochmuthe oder, wie ihn der heil. Johannes bezeichnet, aus der Hoffart des Lebens entwickelte sich der Geschichte des Sündenfalles zufolge die Augenlust und zuletzt die Begierlichkeit des Fleisches. Indem nämlich der Mensch von Gott abfiel, sagt der heil. Augustinus, fiel er zuerst auf sich selbst, und da er mit dem Abfalle von Gott die Kraft, die sein eigenes Wesen hätte zusammenhalten können, verloren hatte, fiel er nothwendig noch tiefer, er fiel unter sich selbst, hinab auf die vernunftlosen Creaturen, und erbettelt sich von ihnen das Vergnügen, das er in Gott hätte finden sollen [1]. Der Apostel Johannes führt die drei Wurzeln aller Sünden in der umgekehrten Ordnung auf: Fleischeslust, Augenlust, Hoffart des Lebens; weil er von dem gegebenen Zustande des Falles ausgeht, während der heilige Verfasser der Geschichte des Sündenfalles von dem ursprünglichen Zustande ausgeht, und uns eine genetische Entwickelung des Sündenlebens liefert. Wie aber der Hochmuth der Ursprung der Ursünde war, so ist er auch der Ursprung jeder Todsünde [2]. Da nämlich, wie Bonaventura sagt, die Todsünde ein Abfall von Gott, dem höchsten Princip, ist; der Abfall von Gott aber nur stattfinden kann durch die Verachtung Gottes, entweder Gottes an sich oder Gottes in seinem Gesetze, und da in der Verachtung des höchsten Princips eben der Hochmuth besteht, so muß nothwendig eine jede Todsünde vom Hochmuthe ihren Anfang nehmen [3]; daher denn auch der heil. Gregorius die Hoffart geradezu als „die Königin und Mutter aller Sünden" bezeichnet [4].

Was aber die läßlichen Sünden betrifft, entspringen diese nicht alle nothwendig aus dem Hochmuthe, da sie auch aus Unwissenheit oder aus Schwachheit begangen werden können [5].

---

1) De civit. Dei XIV, 13.

2) Vergl. Sirach 10, 15.: Initium omnis peccati est superbia.

3) Vergl. *Bonavent.* breviloqu. p. III. c. IX.

4) *Gregor.*, Moral. 31. c. 17.

5) *Thom.* 2. 2. qu. 62. art. 7. und *August.*, de natur. et grat. c. 29.: Multa perperam fiunt, quae non fiunt superbe.

4. Der Hochmuth ist endlich unter allen Sünden die gefährlichste; erstens ist nämlich diese Sünde die innerlichste Sünde, diejenige, die aus jenem verführerischen Worte der Schlange als tödtliches Gift gleichsam in das Innerste des menschlichen Herzens geflossen, darin am tiefsten versteckt liegt, und daher auch am schwersten aus demselben ausgestoßen wird; zweitens verdirbt und vernichtet der Hochmuth eine jede Tugend, und was sonst ein Heilmittel der Sünde ist, verwandelt er in Gift, indem er aus der Tugend selbst nur neuen Nahrungsstoff zieht [1].

Endlich entfernt auch der Hochmuth unter allen Sünden am weitesten die göttliche Erbarmung von sich. Der elende Mensch, sagt Augustinus, würde bemitleidenswerth sein, wenn er nicht stolz wäre; aber was ist der Erbarmung weniger würdig, als ein Elender, der noch obendrein stolz ist [2].

Hieraus erklärt sich der oft wiederholte Ausspruch der Väter, daß der demüthige Lasterhafte eher in's Himmelreich eingehe, als der stolze Tugendhafte, und daß der Hochmuth eines der augenscheinlichsten Zeichen der Verwerfung sei [3].

5. Mit Gregor dem Großen lassen sich vier Hauptarten des Hochmuthes unterscheiden:

a. das Gute, das man besitzt, sich selbst zueignen;

b. das Gute, das man besitzt, zwar auf Gott zurückführen, es aber auf Rechnung seiner eigenen Verdienste schreiben;

c. sich Vorzüge beilegen, die man gar nicht besitzt;

d. die Vorzüge, die man besitzt, mit Selbstgefälligkeit und Verachtung der Mitmenschen nach außen hervorkehren.

Auf diese vier Hauptarten lassen sich alle Erscheinungsformen des Hochmuthes zurückführen: Anmaßung, Ruhmsucht, Eitelkeit, Heuchelei, und wie sie auch sonst heißen mögen. Das wahre Heilmittel des Stolzes ist die Liebe, denn die Liebe führt uns aus uns selbst heraus und sucht nur in Gott ihre Stütze.

II. Die vier Cardinal-Tugenden.

Alle anderen moralischen Tugenden lassen sich zurückführen auf die vier sogenannten Cardinal-Tugenden: die Klugheit, die

---

1) Vergl. *Augustin.*, epist. 211. al. 109.: Caetera peccata in malis operibus exercentur, ut fiant: superbia autem bonis operibus insidiatur, ut pereant.

2) *Augustin.*, de lib. arbitr. lib. III. n. 29.

3) Vergl. Gregor d. Gr. Moral. 34. c. 18.

Gerechtigkeit, die Tapferkeit und die Mäßigkeit. Die Klugheit vollendet den Menschen in Absicht auf seine Vernunft, die Gerechtigkeit in Absicht auf seinen Willen, die Tapferkeit in Absicht auf die passiones irascibilis und die Mäßigkeit endlich in Absicht auf die passiones concupiscibilis. Da die Lehre über die Bethätigung dieser Tugenden in der zweiten Abtheilung an den betreffenden Stellen wird eingeflochten werden; so können wir uns hier auf die allgemeinsten Punkte beschränken.

§. 189.

Die christliche Klugheit *(prudentia)* ist diejenige Tugend, wodurch der Mensch in den Stand gesetzt wird, zur Erreichung seines letzten Zieles die geeigneten Mittel zu ergreifen, d. h. in den einzelnen Fällen richtig zu beurtheilen, was er in der Richtung auf das letzte Ziel hin zu thun und zu meiden habe. Ihrer Würde nach nimmt sie unter den Cardinal-Tugenden die erste Stelle ein, indem sie, dazu bestimmt, alle sittlichen Handlungen des Menschen zu leiten und zu regieren, über allen anderen Tugenden gleichsam als Königin schwebt. Insbesondere aber hat die Klugheit bei allen unseren Angelegenheiten die zwei Hauptpunkte zu entscheiden; erstens, ob sich in diese Angelegenheiten und in die Art, wie wir sie behandeln, nichts einmische, was der Ehre Gottes und dem Heile unserer Seele widerstrebe, und zweitens, wie und wodurch diese Angelegenheiten der Ehre Gottes und dem Heile unserer Seele dienen und darauf hinbezogen werden können. Integrirende Bestandtheile der Tugend der Klugheit sind: die Sagacität (sagacitas), welche die zum Zwecke dienlichen Mittel leicht ausfindig macht; die Geschicklichkeit in der Ausführung dieser Mittel (solertia); die Umsicht (circumspectio), welche alle in Frage kommenden Umstände gehörig in Betracht zieht und sorgfältig gegen einander abwägt; endlich die Vorsicht (cautio), welche darauf bedacht ist, die Gefahren und Nachtheile welche für das eigene oder des Nächsten Seelenheil aus einer Handlung entspringen können, möglichst zu verhüten.

Gegensätze dieser Tugend per excessum sind: die Klugheit des Fleisches (prudentia carnis) [1]), indem man passende Mittel zur Erreichung schlechter Zwecke auswählt, und die List oder Schlauheit (astutia), indem man verkehrte, auf die Täuschung des Nächsten berechnete Mittel wählt. Per defectum steht dieser

1) Röm. 8, 7.

Tugend entgegen: die Unklugheit, mag sie sich als Unachtsamkeit, Unbesonnenheit, Uebereilung beim Handeln oder in welcher Form auch immer zeigen.

§. 190.

Die christliche Gerechtigkeit (*justitia*).

Sie umfaßt im weitesten Sinne die ganze christliche Gesinnung, und in diesem Sinne redet von ihr der Heiland, wenn er sagt: Selig sind, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit. Im engeren Sinne aber, in dem diese Tugend hier genommen wird, ist sie eine von den übrigen christlichen Tugenden verschiedene, specielle Tugend; sie ist nämlich diejenige Tugend, welche unseren Willen geneigt macht, die Rechte aller übrigen Wesen heilig zu halten, insbesondere Niemandes Rechte zu verletzen (ihre negative Seite), und Jedem sein Recht zukommen zu lassen, Jedem zu geben, was ihm gebührt (ihre positive Seite). So verschieden mithin die Rechte und Güter des Nächsten sind, so verschieden können auch die Bethätigungen oder die Verletzungen dieser Tugend sein. Der Nächste hat Rechte in Absicht auf seine Seele, seinen Leib, seine äußeren Glücksgüter, seine Ehre und guten Namen: ich übe mithin die Tugend der Gerechtigkeit, wenn ich in vorkommenden Fällen jedes dieser seiner Rechte heilig halte; und ich verletze die Tugend der Gerechtigkeit, wenn ich ihn in dem einen oder anderen dieser Rechte irgendwie kränke oder beeinträchtige, wie durch böswilliges Aergerniß, Diebstahl, Betrug, Nichterfüllung geschlossener Contracte, Verläumdung, Ehrabschneidung und ähnliche Sünden. Alle diese Verletzungen der Gerechtigkeit (der justitia commutativa) ziehen zugleich die Pflicht der Restitution nach sich: worüber die näheren Lehren, auch insofern diese Pflicht eine vorausgegangene Sünde gegen die Gerechtigkeit nicht nothwendig voraussetzt, später am geeigneten Orte werden entwickelt werden.

Uebrigens ist die Tugend der Gerechtigkeit gegen den Nächsten in der Liebe des Nächsten eingeschlossen; sie ist die negative Seite der Nächstenliebe; das minimum, ja noch nicht einmal das minimum, was die Nächstenliebe fordert; denn die Liebe fordert mehr, als daß ich den Nächsten an seinen Rechten und Gütern bloß nicht verletze; sie fordert auch, daß ich seine Wohlfahrt, unter Umständen selbst mit Darbringung von Opfern, positiv fördere. Kommen die strengen Gerechtigkeitspflichten mit den Liebespflichten im engeren Sinne in Collision: so versteht sich, daß da in Collisions-

fällen die negativen Pflichten stets den affirmativen vorgehen, die Gerechtigkeitspflichten den Liebespflichten müssen vorgezogen werden. Seine Schulden bezahlen geht vor der Pflicht, Almosen zu geben.

Als Tugenden, welche der Gerechtigkeit annex sind, werden von den älteren Moraltheologen namentlich aufgeführt:

1. Die Pietät (pietas), besonders gegen die Eltern und diejenigen, welche die Stelle der Eltern vertreten.

2. Der Gehorsam gegen die Vorgesetzten (obedientia) in allen Dingen, die dem göttlichen Gesetze nicht zuwider sind [1]). Er muß geleistet werden mit Demuth, Bereitwilligkeit, und weil mit der Gewißheit, im Willen der Vorgesetzten den Willen Gottes selbst zu erfüllen, nicht in Traurigkeit, wie der Apostel sagt, sondern mit Freudigkeit und Heiterkeit des Herzens. Uebrigens unterscheidet man vier Arten des Gehorsams:

Den bürgerlichen (obedientia *civilis*) gegenüber der bürgerlichen Obrigkeit [2]); den kirchlichen (obedientia *ecclesiastica*) gegenüber der geistlichen Obrigkeit; den häuslichen (obedientia domestica), den zu leisten haben die Ehefrauen den Ehemännern, die Kinder den Eltern, die Dienstboten den Herrschaften; endlich den sacramentalen (obedientia sacramentalis), den Beichtkinder ihren Beichtvätern schuldig sind. Außer dem pflichtmäßigen Gehorsame unterscheidet man den gerathenen, insbesondere denjenigen, wozu man sich durch die Ordensgelübde verpflichtet.

3. Die Wahrhaftigkeit (veracitas), vermöge deren man geneigt und entschlossen ist, Lüge und Falschheit im Reden und Handeln zu vermeiden; und in allen Fällen, wo die Pflicht es gebietet, der Wahrheit Zeugniß zu geben.

4. Die Dankbarkeit (gratitudo), welche unseren Willen geneigt macht, der Wohlthaten, die man uns erwiesen hat, uns gern zu erinnern, und sie so viel als möglich zu vergelten.

§. 191.

Die christliche Tapferkeit (*fortitudo*).

Sie ist diejenige Tugend, welche den Willen stark macht, sich durch keinerlei Art Gefahren oder Widerwärtigkeiten von der Erfüllung des göttlichen Willens abwendig machen zu lassen. Den

---

1) Apostelg. 5, 29.
2) Röm. 13, 5.

Gefahren und Widerwärtigkeiten gegenüber äußert sie sich theils ertragend und erduldend (Geduld und Standhaftigkeit), theils angreifend und ihnen positiv entgegengehend (Muth, Entschlossenheit oder Tapferkeit im engeren Sinne). Die vollendetste Erscheinungsform dieser Tugend ist das Martyrium. Gegensätze per excessum sind: Vermessenheit, Verwegenheit, Tollkühnheit; Gegensätze per defectum sind: Ungeduld, Wankelmüthigkeit, Furchtsamkeit, Feigheit.

§. 192.

Die christliche Mäßigkeit *(temperantia)*.

Sie ist diejenige christliche Tugend, wodurch die Begehrungen und der Gebrauch der den Sinnen schmeichelnden Dinge nach der Vorschrift der Vernunft und des göttlichen Gesetzes geregelt werden. Diese niederen Begehrungen betreffen aber zumeist den Genuß der Speisen und Getränke und die geschlechtliche Liebe; und es wird demnach die christliche Mäßigkeit wieder untereingetheilt in die christliche Enthaltsamkeit (abstinenta), wodurch nach den Vorschriften der Vernunft und des göttlichen Gesetzes beherrscht wird die Begehrung und der Gebrauch der sinnlich angenehmen Speisen und (nicht berauschenden) Getränke; in die christliche Nüchternheit (sobrietas), wodurch nach den Vorschriften der Vernunft und des göttlichen Gesetzes beherrscht wird das Begehren und der Gebrauch der berauschenden Getränke, und endlich in die christliche Keuschheit (castitas), in der zugleich eingeschlossen ist die christliche Schamhaftigkeit (pudicitia).

Es wird aber das Begehren und der Gebrauch aller dieser den Sinnen angenehmen Dinge dann nach der Vorschrift der Vernunft und des göttlichen Gesetzes beherrscht, wenn das Begehren und der Gebrauch dieser Dinge in die Gränzen ihrer nächsten Bestimmung oder des nächsten Zweckes, dem sie nach der Absicht Gottes dienen sollen, eingeschränkt wird.

Die Bestimmung der Speise und des Trankes z. B. ist, die Gesundheit und das Leben zu erhalten; die Bestimmung des ehelichen Werkes ist die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes in einer christlichen Ehe, und die Vermeidung der Unzucht: den Genuß dieser Dinge auf diese ihre nächste Bestimmung einschränken, heißt die Tugend der christlichen Mäßigkeit üben; und über diese Gränze hinausgehen ist die Sünde der Unmäßigkeit. Namentlich dürfen die den Sinnen angenehmen Dinge niemals des bloßen Vergnü-

gens wegen begehrt oder genossen werden, weil es den Menschen entwürdigt, bloß zu genießen, d. h. zu genießen, ohne daß der Genuß des Angenehmen auf einen höheren, vernünftigen Zweck hingeordnet wird. Denn da das bonum delectabile dem bonum honestum untergeordnet ist, muß es auch stets auf dieses hingeordnet werden [1]). Entgegengesetzte Behauptungen sind vom römischen Stuhle verworfen worden [2]).

Die Tugend der christlichen Mäßigkeit hält sich aber nicht bloß innerhalb der Gränzen eines erlaubten Genusses, sondern entzieht sich auch der Abtödtung wegen zuweilen das Erlaubte, um vor der Gefahr des Unerlaubten desto mehr geschützt zu werden. Wer stets Alles genießt, was ihm erlaubt ist, und nichts sich versagt, wird bald auch mehr genießen, als erlaubt ist. Denn so groß ist die Schwäche unseres vernünftigen Willens, und so stark unsere Neigung zum sinnlich Angenehmen, daß wir ohne fortwährende Abtödtung unser selbst die Herrschaft über die niederen Triebe weder erlangen noch behaupten werden. Daß Neigungen zu solchen Genüssen, die von vornherein unerlaubt sind (außereheliche Befriedigung des Geschlechtstriebes u. dgl.) nicht etwa nur geregelt, sondern gänzlich unterdrückt werden müssen (continentia), versteht sich von selbst.

Annex sind der Tugend der christlichen Mäßigkeit jene Tugenden, wodurch alle diejenigen besonderen Affecte beherrscht werden, die sich auf das sinnlich Angenehme beziehen, namentlich: die Demuth, die Bescheidenheit, die Milde, die Sanftmuth, so wie die sogenannte Eutrapelia [3]).

Ueber die rechte Art und Weise, diese Tugenden zu bethätigen, wird das Nähre später gesagt werden.

---

1) *Thom.* 1. 2. qu. art. 2. Vergl. *August.*, lib. 4. contr. Julian. cap. 3. Cum facit homo aliquid ubi peccare non videtur, si non propter hoc fecit, propter quod facere debet, peccare convincitur.

2) Unter anderen verdammte Papst Innocenz XI. folgende Sätze: 1) Comedere et bibere usque ad satietatem ob solam valetudinem, non est peccatum; 2) Opus conjugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus caret culpa ac defectu veniali.

3) Es wird darunter diejenige Tugend verstanden, welche bei Spiel und Scherz anmuthig die rechte Mitte einhält, so daß wir uns weder allem erlaubten Spiel und Scherz mürrisch, grillenhaft oder kopfhängerisch entziehen, noch über das rechte Maß hinausgehen.

Schluß der ganzen ersten Abtheilung.

§. 193.

Das Leben in den drei theologischen Tugenden das wahre Leben der Seele.

Die in vorstehender Abtheilung behandelten drei theologischen Tugenden machen das Wesen der ganzen christlichen Gesinnung aus. Denn die ganze christliche Gesinnung besteht in dem „neuen Leben" der Seele [1]. Das neue und wahre Leben der Seele aber ist das Leben in Gott, und in Gott lebt die Seele, wenn sie in diesen drei theologischen Tugenden lebt. Daß die mit den drei theologischen Tugenden geschmückte Seele wirklich in Gott lebe, daß sie durch diese Tugenden mit Gott wirklich vereinigt sei, bedarf nach dem oben Gesagten keines weiteren Beweises mehr. Aber ebenso einleuchtend ist, daß das Leben in Gott das wahre Leben der Seele ist. Es lassen sich nämlich mit Augustinus in der Seele zwei Arten von Leben unterscheiden; das eine Leben der Seele ist Dasjenige, das sie dem Körper mittheilt, das andere ist Dasjenige, wovon sie selbst lebt [2]. Die erstere Art von Leben gibt sie; die letztere Art von Leben empfängt sie; dem Körper gibt sie das Leben; das Leben aber, wovon sie selbst lebt, empfängt sie von Gott; Gott ist ihr Leben, wie sie das Leben des Körpers ist [3]. Zu näherer Erläuterung werde hier noch Folgendes bemerkt. Auf daß die Seele dem Körper das Leben mittheile, muß sie nothwendig drei Bedingungen erfüllen; sie muß erstens edler sein, als der Körper; denn edler ist es zu geben, als zu empfangen; sie muß mit dem Körper vereinigt sein, denn offenbar kann unser Leben nicht außer uns sein; sie muß ihm endlich die Kraft zu Thätigkeiten verleihen, welche der Körper nicht ohne sie ausüben kann, da das Leben vorzüglich in der Thätigkeit besteht. Erfüllt nun auch Gott diese drei Bedingungen in Absicht auf unsere Seele, so wird er gewiß mit demselben Rechte das Leben unserer Seele genannt, wie die Seele das Leben des Körpers genannt wird. Daß aber Gott erstens unvergleichlich edler sei, als unsere Seele, bedarf keines Beweises; er würde nicht unser höchstes Gut sein, wenn wir nicht besser und edler wären in ihm, als wir in uns sind.

1) Röm. 6, 4.

2) Vergl. *August.* in Joan. tract. XIX. n. 12.: Aliud est enim in anima, unde corpus vivificatur, aliud, unde ipsa vivificatur.

3) Vergl. *August.* Serm. CLXI. n. 6.: Vita corporis anima est, vita animae Deus est.

Daß er sich zweitens mit unserer Seele vereinigen könne, unterliegt der Lehre der heiligen Schrift zufolge ebenfalls keinem Zweifel, denn der Heiland sagt, daß der heilige Geist bei uns und in uns sein werde [1]), und der Apostel schreibt, daß die Liebe ausgegossen sei in unsere Herzen durch den heiligen Geist, der uns geschenkt worden [2]). Es fragt sich daher nur noch, ob unsere Seele durch die Vereinigung mit Gott auch zu einer höheren Lebensthätigkeit erhoben werde, zu Handlungen, deren sie von Natur aus unfähig ist. Da aber die Seele, mit Gott vereinigt, offenbar besser und edler ist, als sie in sich selbst ist, so folgt von selbst, daß sie, mit Gott vereinigt, auch besser handeln werde. Ja sie wird in diesem Zustande ihrer Vereinigung mit Gott gewissermaßen an den göttlichen Handlungen selbst Theil nehmen. Wie, um uns dieses Gleichnisses zu bedienen, die Saiten eines Instrumentes, die von sich selbst stumm und unbeweglich sind, von der kundigen Hand des Meisters berührt, von ihm Maß und Tact empfangen und dann auch Anderen wieder mittheilen, wie der Meister Maß und Tact, die ja ursprünglich nur in seinem Geiste sind, auf die Saiten, die er mit Kunst berührt, übergehen und sie so an seinen Handlungen gleichsam Theil nehmen läßt: ebenso verhält es sich mit der menschlichen Seele. Wenn sie, vom heiligen Geiste berührt, sich zu dieser unendlichen Gerechtigkeit, Weisheit und Heiligkeit, die nichts Anderes als Gott selbst ist, erhebt, sich mit ihr vereinigt, wird sie selbst gerecht, weise, heilig und nimmt nach ihrer Fähigkeit und Fassungskraft auch an den göttlichen Handlungen Theil; sie handelt heilig, wie Gott selbst heilig handelt, oder vielmehr Gott theilt ihr das heilige Handeln mit, er, der in uns wirkt das Wollen und das Vollbringen. Die Handlungen der durch Glaube, Hoffnung und Liebe mit Gott vereinigten Seele sind somit wahrhaft übernatürliche und göttliche Handlungen, daher auch Handlungen, die der ewigen Belohnung würdig sind. Hieraus folgt, daß Gott wirklich und im eigentlichen Sinne das Leben der Seele ist, und daß die Seele, durch Glaube, Hoffnung und Liebe mit Gott vereinigt, so gesinnt ist, wie sie es nach dem Willen Gottes sein soll, daß sie eine wahrhaft gottverherrlichende, der ewigen Seligkeit würdige ist.

1) Joh. 14, 17.
2) Röm. 5, 5.

Der besonderen Moral zweite Abtheilung,

oder

die Lehre von der Bethätigung der christlichen Gesinnung.

---

§. 194.

Nothwendigkeit des christlichen Handelns und allgemeiner Charakter desselben.

1. In der beschriebenen christlichen Gesinnung besteht das wahre Leben der Seele. Jedes wahre Leben aber äußert sich thätig; thätig wird sich daher auch die christliche Gesinnung äußern; aus der geheiligten Gesinnung werden heilige Werke hervorgehen, welche theils der Beweis und die Frucht, theils die Vollendung dieser Gesinnung sind. Ein jeder gute Baum, sagt der Heiland, bringt auch gute Früchte, und ein Baum, der keine Früchte bringt, wird abgehauen und in's Feuer geworfen; desgleichen erklärt er, daß nur Diejenigen in's Himmelreich eingeben werden, die den Willen des Vaters thun, und daß Diejenigen einstens werden verdammt werden, die keine guten Werke gethan. Ebenfalls fordern die Apostel nicht nur einen Glauben, sondern auch einen Glauben, der da thätig ist in der Liebe, und dringen überall wie auf eine geheiligte Gesinnung, so auch auf einen geheiligten Wandel, auf heilige Handlungen oder Werke, als wodurch Gott wirklich verherrlicht und das ewige Leben verdient werde. Hieraus folgt von selbst, daß es nothwendig und pflichtmäßig sei, seine christliche Gesinnung auch durch gute Handlungen zu bethätigen.

2. Damit aber die Werke eines Christen wahrhaft christliche, gottgefällige und der ewigen Seligkeit würdige Werke seien, müssen sie aus dem lebendigen Glauben, wie aus ihrem Princip, hervorgehen. Zwar sind nicht alle Handlungen, die nicht aus dem Glauben hervorgehen, Sünde; es können solche Handlungen sogar wahre Tugendacte sein und von Gott mit zeitlichen Belohnungen belohnt werden; aber wenigstens haben die Handlnngen, die nicht aus dem lebendigen Glauben hervorgehen, keine übernatürliche Güte, die sie der ewigen Belohnung würdig machte. Demnach ist es keineswegs genügend, nur mit dem Glauben zu handeln, man muß auch aus dem Glauben handeln; der Glaube muß die Handlungen des Christen regeln und leiten; die Liebe muß sie in Bewegung

setzen; oder, wie es der Apostel ausdrückt, der Glaube muß thätig sein in Liebe. Handlungen, die nicht mit diesem allgemeinen Charakter bezeichnet sind, haben vor Gott keinen Werth.

§. 195.

Gliederung der ganzen folgenden Abtheilung.

Diese Gliederung wird durch die verschiedenen Objecte bestimmt, zu denen der Christ ein sittliches Verhältniß hat und auf die er seine sittliche Thätigkeit richten soll. Der Christ hat aber ein sittliches Verhältniß erstens zu Gott, und zweitens zu den vernünftigen Geschöpfen Gottes, die der Seligkeit fähig oder bereits theilhaftig sind. Da die unvernünftigen Geschöpfe Gottes, wie z. B. die Thiere, nach Lehre der Offenbarung dem Menschen nur Mittel zur Erreichung seiner Zwecke sind, so hat auch der Mensch zu ihnen, als solchen, kein sittliches Verhältniß; er hat im strengen Sinne des Wortes keine Pflichten gegen sie. Daraus folgt jedoch nicht, daß er mit den unvernünftigen Geschöpfen ganz nach Willkühr schalten, daß er sie nach Willkühr gebrauchen oder mißbrauchen dürfe — er darf sie nie gebrauchen wider den Willen Gottes, er soll sie nur gebrauchen zu vernünftigen gottgefälligen Zwecken und auf eine vernünftige gottgefällige Art, er soll z. B. die Thiere weder muthwillig quälen oder gefühllos verstümmeln, noch sie in Behandlung und Pflege auf gleiche Linie mit dem Menschen stellen —: aus jenem Satze folgt nur, daß der Mensch die Pflicht, diese unvernünftigen Geschöpfe auf eine vernünftige Weise zu gebrauchen, nicht diesen als solchen, sondern Gott und sich selbst als dem Stellvertreter Gottes in der sichtbaren Schöpfung schulde.

Zu den vernünftigen, der Seligkeit theilhaftigen oder fähigen Geschöpfen Gottes aber gehören: die eigene Person; die Mitmenschen auf Erden; die Seelen im Fegefeuer, und die Engel und Seligen im Himmel. Zu seinen Mitmenschen auf Erden hat der Christ wieder ein sittliches Verhältniß: a. im Allgemeinen, insofern alle Menschen Kinder Gottes und seine Miterben der Seligkeit sind; und b. im Besonderen, indem er Glied ihrer engeren gesellschaftlichen Verbindung ist. Die Grundformen aller gesellschaftlichen Verbindungen aber sind: Familie, Staat und Kirche. Unter diesen gesellschaftlichen Ordnungen ist jedoch die Kirche, obwohl als streitende auf Erden nur aus Menschen bestehend, nicht rein menschlich; vielmehr ist sie göttlich und menschlich zugleich, beides in ungetrennter Einheit, wie Christus, dessen Stelle sie vertritt, Gott und Mensch

in einer und derselben Person ist. Und da ihre göttliche Seite die höhere ist, muß es zweckmäßig erscheinen, die Lehre von der Bethätigung der christlichen Gesinnung gegen die Kirche der Lehre von der Bethätigung der christlichen Gesinnung gegen Gott unmittelbar anzureihen.

Den Engeln und Heiligen im Himmel gegenüber bethätigt der Christ seine christliche Gesinnung durch das, was man Verehrung der Heiligen nennt. Die Verehrung der Heiligen, als der nächsten Freunde Gottes, in denen sich seine Herrlichkeit am glänzendsten abspiegelt, ist aber ihrem letzten Grunde nach selbst nur wieder Verehrung Gottes, und wird daher am zweckmäßigsten gleich nach dieser als mittelbare Gottesverehrung behandelt.

Die zweite Abtheilung der besonderen Moral wird sich demnach über folgende Punkte erstrecken müssen:

I. Bethätigung der christlichen Gesinnung in der Richtung auf Gott, und zwar:

1. in der geraden Richtung auf Gott;

2. in der Richtung auf die Kirche, als die unmittelbare Stellvertreterin Gottes.

Unter 1. muß gehandelt werden von der christlichen Gottesverehrung, und zwar sowohl von der unmittelbaren Gottesverehrung, als von der mittelbaren Gottesverehrung oder der Verehrung der Heiligen.

II. Bethätigung der christlichen Gesinnung in der Richtung auf die vernünftigen, der Seligkeit fähigen Geschöpfe Gottes, und zwar:

1. in der Richtung auf die eigene Person;

2. in der Richtung auf die Mitmenschen auf Erden.

In Absicht auf diese letzteren aber hat der Christ seine christliche Gesinnung zu bethätigen:

a. im Allgemeinen;

b. im Besonderen als Glied ihrer engeren gesellschaftlichen Verbindungen.

3. Bethätigung der christlichen Gesinnung in der Richtung auf die Seelen im Fegefeuer.

Erster Abschnitt.

Die Bethätigung der christlichen Gesinnung in der Richtung auf Gott und die Kirche, als unmittelbare Stellvertreterin Gottes.

Erstes Hauptstück.

Die Bethätigung der christlichen Gesinnung in der Richtung auf Gott,

oder

die christliche Gottesverehrung.

§. 196.

Begriff, Pflichtmäßigkeit und Würde der christlichen Gottesverehrung überhaupt.

1. In der weiteren Bedeutung des Wortes verehren wir Gott durch eine jede wahrhaft gute und gottwohlgefällige Handlung, nach den Worten des Apostels: „Ihr möget essen oder trinken oder sonst was thun, so thuet Alles zur Ehre Gottes [1];" und in dieser weiteren Bedeutung soll unser ganzes Leben eine fortwährende und zusammenhängende Gottesverehrung sein. In der engeren Bedeutung aber, wie das Wort hier gebraucht wird, versteht man unter der christlichen Gottesverehrung, im objectiven Sinne des Wortes, die Gesammtheit jener Handlungen, wodurch wir nach der Vorschrift Jesu Christi und seiner Kirche unsere christliche Gesinnung in der Richtung auf Gott hin bethätigen sollen, und im subjectiven Sinne des Wortes, die wirkliche Bethätigung unserer christlichen Gesinnung in der Richtung auf Gott hin.

2. Gott bedarf zwar an sich unserer Verehrung nicht, und es wäre Aberglaube, zu wähnen, daß ihm daraus irgend ein Vortheil oder Nutzen entspringen könne: gleichwohl fordert er sie; denn sie ist einestheils der ihm gebührende Tribut unserer Ehrfurcht, Liebe und Dankbarkeit, und anderntheils könnte unsere religiöse Gesinnung ohne diesen ihren nothwendigen Ausdruck selbst nicht bestehen. Die Pflichtmäßigkeit der Gottesverehrung ergibt sich hieraus von selbst.

---

1) 1 Corinth. 10, 31. Coloss. 3, 17.

3. Und zwar ist diese Pflicht von allen, die dem Menschen obliegen, eine der wichtigsten und heiligsten; durch Uebung derselben anticipirt er gleichsam den Genuß der Seligkeit und das Leben der Himmlischen, deren immerwährende, wonnevolle Beschäftigung es ist, Gott anzubeten, zu loben und zu preisen.

§. 197.

Die innere und die äußere Gottesverehrung.

Da die Acte der Gottesverehrung entweder bloße innere, bloße Acte der Seele, oder zugleich auch äußere Acte sein können, theilt man die Gottesverehrung ein in die innere und in die äußere. Daß die äußere ohne die innere keinen Werth hat und Gottes durchaus unwürdig ist, liegt in der Natur der Sache. Gott ist ein Geist, sagt der Heiland, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten. Eine äußere Anbetung ohne die innere Anbetung ist keine wahre Anbetung, sondern ein bloßer Schein- und Lippendienst, den Gott verabscheut. Ist aber auch die innere Gottesverehrung in der ganzen Gottesverehrung das Erste und Wesentlichste, so ist doch die äußere deßhalb noch nicht entbehrlich oder überflüssig, vielmehr ist sie uns ebenfalls von Gott ausdrücklich vorgeschrieben. Bekanntlich erstreckte sich von den außerordentlichen Belehrungen, welche Moses von Gott auf dem Berge Sinai empfing, ein großer Theil gerade auf die Einrichtung des äußeren Gottesdienstes. Und aus der Umständlichkeit und Ausführlichkeit, womit diese Belehrungen ertheilt werden (sie bestanden nach Mosis eigenen Berichten nicht bloß im Unterricht durch Worte oder durch Bewirkung innerer Vorstellungen, sondern auch in Vorstellungen und Veranschaulichungen von Modellen oder Mustern der gottesdienstlichen Geräthschaften. Kleidungen und heiligen Orte), geht wenigstens hervor, daß das gottesdienstliche Ceremonialwesen vor Gott keineswegs eine unbedeutende oder gleichgültige Sache sei. Ebenso sind auch im N. B. die Hauptbestandtheile des äußeren Gottesdienstes, das heilige Meßopfer, die Sacramente und andere damit in Verbindung stehende Ceremonien von Christus selbst angeordnet worden, zugleich mit der Bestimmung, die durch seinen Kreuzestod verdienten übernatürlichen Gnaden uns sinnlich zu vermitteln. Forschen wir den tieferen Gründen nach, die der göttlichen Anordnung eines äußeren Gottesdienstes zu Grunde liegen mögen, so haben wir hiebei vor Allem die eigenthümliche Natur des Menschen selbst in Anschlag zu bringen. Der Mensch ist nun einmal nicht bloßes Geistes-, sondern ebenso sehr auch Sinneswesen, und er gehört Gott nicht bloß nach

seinem Geiste, sondern ebenso sehr auch nach seinem Leibe an. Er ist sich Gott ganz und deßhalb den beiden Bestandtheilen seines Wesens nach schuldig, und er würde ihn nur halb verehren, wenn er ihn nur durch Acte des Geistes verehren wollte. Hiemit in Verbindung steht eine andere Wahrheit, die ebenso unzweifelhaft ist. Alles, was im Menschen wahrhaft innerlich ist, dringt von selbst und nothwendig auch nach außen, so daß innere Actionen, die sich nicht in äußeren gleichsam zu verkörpern suchen, auch in sich selbst keine Wahrheit oder Vollendung haben.

Umgekehrt wirkt aber auch das Aeußere auf das Innere selbst wieder zurück, anregend, belebend, stärkend. Wie die geschöpflichen sichtbaren Dinge überhaupt nur Stufenleiter sind, auf denen wir uns zur Erkenntniß des unerschaffenen, unsichtbaren Schöpfers emporheben sollen; so ist, wie die Erfahrung beweis't, auch die äußere Andacht das Mittel oder Werkzeug, die Flamme der inneren Andacht in uns, wie in Anderen zu entzünden oder neu zu beleben.

Endlich ist der äußere Gottesdienst die nothwendige Bedingung eines gemeinsamen öffentlichen Gottesdienstes, welcher dazu bestimmt ist, Ausdruck des gemeinsamen kirchlichen Glaubens, der gemeinsamen Hoffnung und der gemeinsamen Liebe zu sein, überhaupt die Religion äußerlich darzustellen und die Kirche als eine sichtbare zu manifestiren.

Aus dem Gesagten folgt, daß die innere und äußere Gottesverehrung zusammen verbunden sein müssen, daß sie sich einander bedingen und ergänzen. Gehören aber die innere und die äußere Gottesverehrung nothwendig zusammen und darf wenigstens die äußere niemals ohne die innere bestehen, so dürfen sie auch in der Darstellung selbst nicht von einander abgesondert behandelt werden. Wo, wie beim Gebete, die inneren Acte der Gottesverehrung ohne die entsprechenden äußeren Acte bestehen können und dürfen, wird solches in der folgenden Darstellung jedesmal ausdrücklich bemerkt werden.

§. 198.

Uebersicht der verschiedenen Arten der christlichen Gottesverehrung.

Die christliche Gottesverehrung läßt sich zunächst eintheilen in die unmittelbare Gottesverehrung, d. h. die Verehrung Gottes in sich selbst und in die mittelbare, d. h. die Verehrung Gottes in denjenigen seiner Geschöpfe, aus denen seine Macht, Güte und

Weisheit ganz besonders hervorstrahlt, also namentlich die Verehrung Gottes in seinen Heiligen. Die unmittelbare Gottesverehrung läßt sich wieder eintheilen in die private und in die kirchliche; die erstere kann oder soll jeder Einzelne für sich vornehmen; die letztere dagegen findet nur statt durch die Vermittlung der Kirche, so daß der Einzelne sich daran nur betheiligen soll. Die eine, wie die andere besteht entweder in ausdrücklich gebotenen, oder in bloß gerathenen gottesdienstlichen Acten.

Die privatgottesdienstlichen Acte sind wieder entweder der Art, daß sie, wenn gleich von dem Einzelnen allein ausgehend, doch ihrer Bestimmung nach zugleich andere Personen voraussetzen, oder daß sie ohne alle Rücksicht auf Andere in dem unmittelbaren Verkehre des Menschen mit Gott allein schon zu ihrem völligen Abschluß gelangen. Die kirchlich gottesdienstlichen Acte sind entweder solche, durch die wir von Gott etwas empfangen (Sacramente, Sacramentalien u. dgl.), oder solche, durch die Gott von uns etwas empfängt (Opfer).

Alle gottesdienstlichen Acte ohne Ausnahme endlich erscheinen als Ausdruck oder als Bethätigung der drei theologischen Tugenden, des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe; so jedoch, daß bei dem einen Acte mehr diese, bei dem andern mehr jene theologische Tugend in den Vordergrund tritt.

Die unmittelbare Gottesverehrung

und zwar

A. Die unmittelbare private Gottesverehrung.

Zu den ausdrücklich gebotenen und ohne Rücksicht auf Andere vollziehbaren Acten der privaten Gottesverehung gehören:

1. Die Erweckung der theologischen Tugendacte;
2. das Gebet;
3. die Feier der heiligen Tage und Zeiten.

Zu den ausdrücklich gebotenen und nur mit Rücksicht auf Andere vollziehbaren Acten der privaten Gottesverehrung gehören;

1. das Glaubensbekenntniß, und
2. der Eid, der jedoch nur unter gewissen Umständen ein gebotener Act der Gottesverehrung ist.

Zu den gerathenen und ohne Rücksicht auf Andere vollziehbaren privatgottesdienstlichen Acten gehört das Gelübde.

Diese verschiedenen Acte der Gottesverehrung können in derselben Ordnung, in der sie hier aufgeführt sind, einzeln behandelt werden; und wir handeln daher zuerst:

Von den ausdrücklich gebotenen und ohne Rücksicht auf Andere vollziehbaren Acten der privaten Gottesverehrung.

§. 199.

I. Die Erweckung der drei theologischen Tugenden.

Einen theologischen Tugendact erwecken heißt sich das Material- und Formal-Object der bestimmten theologischen Tugend lebendig vergegenwärtigen, und den Vorsatz erneuern, mit der Gnade Gottes an dieser Tugend bis an's Ende des Lebens festhalten zu wollen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß man durch Erweckung solcher Tugendacte Gott wirklich verehre, da Gott, wie der heil. Augustinus sagt, gerade vorzugsweise verehrt wird durch Glaube, Hoffnung und Liebe [1]). Zugleich wird man aber auch durch Uebung dieser Tugenden in diesen Tugenden selbst bestärkt. Und ist aus diesen Gründen die öftere Erneuerung dieser Tugenden nicht bloß gerathen, sondern streng pflichtmäßig.

1. Zur Erweckung des Glaubens insbesondere ist der Christ an und für sich verpflichtet.

a. sobald er zum Gebrauche seiner Vernunft gekommen ist und von den Glaubenswahrheiten eine hinlängliche Kenntniß erlangt hat. Denn den Glaubensact da noch aufzuschieben, wo man die von Gott geoffenbarten Wahrheiten kennen gelernt, würde offenbar der der Auctorität Gottes schuldigen Ehrfurcht zuwider sein.

b. In der Todesgefahr; weil der Christ hier schon um seines eigenen Seelenheiles willen verpflichtet ist, durch Uebung der drei theologischen Tugenden zu Gott aufzustreben, und der Gerechte, wie aus dem Glauben leben, so auch aus dem Glauben sterben soll.

c. In schweren Versuchungen gegen den Glauben, die man nur durch Erweckung eines Glaubensactes zu überwinden hoffen kann. Denn da das Gebot des Glaubens jede Sünde gegen den Glauben verbietet, so gebietet es auch die Anwendung der zur Vermeidung dieser Sünden nothwendigen Mittel.

d. Vor oder bei Ablegung eines Glaubenbekenntnisses, indem ein äußeres Bekenntniß des Glaubens ohne gleichzeitige innere Anerkenntniß des Glaubens unwahr und heuchlerisch wäre.

e. Nach einer Sünde gegen den Glauben, wodurch man die Tugend des Glaubens verloren hat; indem bei den Erwachsenen, die der Tugend des Glaubens beraubt sind, zur Rechtfertigung und

1) Enchirid. c. 3.

somit auch zur Wiedererlangung der Tugend des Glaubens ein formeller Glaubensact schlechthin nothwendig ist.

f. Außerdem noch öfters im Leben; denn solches bringt die Wichtigkeit dieses Gebotes, das nicht auf einige wenige Fälle beschränkt sein kann, schon von selbst mit sich, daher denn auch Papst Innocenz XI. mit Recht folgende zwei Behauptungen verdammt hat:

Satis est actum fidei semel in vita elicere (inter propp. damn. 17.);

Sufficit ista mysteria (trinitatis et incarnationis) semel credidisse (inter propp. damn. 65.).

Außerdem ist man zur Erweckung eines Glaubensactes *per accidens* verpflichtet, so oft man einen andern religiösen Act zu üben hat, der ohne einen Glaubensact nicht geübt werden kann, namentlich bei Erweckung der beiden andern theologischen Tugendacte und vor dem Empfange der heiligen Sacramente.

Gerathen ist es, den Glaubensact täglich, ja täglich mehrmals zu erwecken.

Die Erweckung kann entweder bloß innerlich oder auch äußerlich, nach einer selbstgebildeten oder nach einer gegebenen Formel geschehen.

Zu den bekanntesten Formeln der letzteren Art gehört die vom Papste Benedict XIV., worin zugleich die zur Seligkeit nothwendigen Glaubensstücke speciell aufgeführt sind:

„O mein Gott und Herr, ich glaube, daß du einfach bist im Wesen und dreifach in den Personen, Vater, Sohn und heiliger Geist; ein einziger Gott, der Alles erschaffen hat, erhält und regiert, daß du das Gute belohnst und das Böse bestrafst, daß die zweite Person in der Gottheit, dein eingeborner Sohn, Jesus Christus, Mensch geworden aus Maria der Jungfrau, und daß er uns durch sein Leiden und Sterben für den Himmel erlöset hat; daß die Seele des Menschen unsterblich und daß deine Gnade zur ewigen Seligkeit nothwendig ist. Dieses und alles Andere, was du uns durch deine heilige katholische Kirche zu glauben vorstellst, glaube ich fest mit Aufgebung aller meiner Sinne, nur allein deßwegen, weil du es geoffenbaret hast, der du nicht betrügen kannst, weil du die ewige Wahrheit und nicht kannst betrogen werden, weil du die ewige Weisheit bist; in diesem meinen Glauben begehre ich zu leben und zu sterben."

2. Wie der actuelle Glaube, ist auch die actuelle Hoffnung uns ausdrücklich geboten, und insbesondere ist man aus nahe liegenden Gründen zu einem Acte der Hoffnung verpflichtet:

an sich:

a. gleich nach erlangtem Vernunftgebrauche, sobald man durch den Glauben die ewige Seligkeit als das Ziel und Ende seines Daseins kennen gelernt hat;

b. in schweren Versuchungen gegen die Hoffnung;
c. in der Gefahr des Todes;
d. öfters im Leben.

Außerdem ist man per accidens zu einem Hoffnungsacte verpflichtet, so oft man einen andern religiösen Act zu erfüllen hat, der ohne die Uebung der actuellen Hoffnung nicht erfüllt werden kann, wie beim Gebete, bei der Buße, beim Empfange der heiligen Sacramente u. dgl.

Gerathen ist es, wie den Glauben so auch die Hoffnung täglich, ja täglich mehrmals zu erwecken.

3. Endlich ist uns ausdrücklich geboten, Gott actuell zu lieben, und es ist dieses Gebot nicht etwa ein bloß generelles, das schon durch den amor effectivus, d. h. durch die Erfüllung der übrigen Gebote Gottes erfüllt würde, sondern es ist ein specielles Gebot, das außer dem amor effectivus zugleich den amor affectivus oder wirkliche formelle Liebesacte fordert. Insbesondere ist man verpflichtet, Acte der Liebe gegen Gott zu erwecken:

a. sobald man zum Vernunftgebrauch gelangt ist und durch den Glauben Gott kennen gelernt hat[1]); denn gewiß ist die Creatur verpflichtet, sobald sie der Erkenntniß und Liebe Gottes fähig ist, ihn auch wirklich zu lieben als das Endziel aller Dinge, um dessentwillen Alles gemacht ist und auf den alle Dinge hinstreben müssen.

b. In der Gefahr des Todes; weil man, wenn irgendwann, gewiß am Ende seines Lebens actuell auf Gott hinstreben muß, und dies vorzugsweise gerade dadurch geschieht, daß man Gott actuell liebt.

c. In jeder Versuchung zu einer schweren Sünde, indem die Erweckung der Liebe das wirksamste Mittel ist, die Versuchung zu überwinden.

d. Außerdem noch sehr oftmals im Leben; denn dies erhellt theils aus der Natur dieses Gebotes selbst, weil es das größte unter allen Geboten und das Ziel aller Gebote ist, und daher nicht oft genug erfüllt werden kann, wenigstens nicht eine längere Zeit hindurch unerfüllt gelassen werden darf; theils erhellt es aus den Worten, womit Gott dieses Gebot schon im A. B. eingeschärft hat. „Du sollst Gott deinen Herrn lieben," heißt es im fünften Buche Mosis, „aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele und aus allen deinen Kräften; und es sollen diese Worte, die ich dir heute gebiete, in deinem Herzen sein, und du sollst sie deinen Kindern

---

1) Vergl. *Thom.* 1. 2. qu. 89. art. 6.

erzählen und sie betrachten, wenn du in deinem Hause sitzest und wenn du auf der Reise bist, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehest; und du sollst sie wie ein Zeichen an deine Hand binden und zwischen deinen Augen schwebend haben und an die Pfosten und Thüren des Hauses schreiben[1]).

Daß in diesen Worten eine häufige Erneuerung des Liebesactes gelehrt wird, unterliegt keinem Zweifel. War man aber schon im A. B. zur öfteren Erneuerung der actuellen Liebe Gottes verpflichtet, wie vielmehr wird man es im N. B. sein. Daher sind Behauptungen, wie: daß der Mensch zur Erweckung von Liebensacten verpflichtet sei nur in der Gefahr des Todes, oder nur einmal im Leben, oder nur alle fünf Jahre, oder nur, so oft er sich der Gnade der Rechtfertigung theilhaftig machen wolle, vom römischen Stuhle mit Recht verworfen worden. Es beruhten diese Behauptungen auf der unrichtigen Vorstellung, daß dem Gebote der Liebe Gottes schon durch die habituelle Liebe genug gethan werde, als ob der Habitus die Acte ersetzen, und nicht vielmehr gerade dazu dienen solle, die entsprechenden Acte desto leichter, öfter und gleichsam wie von selbst hervorzubringen.

Per accidens ist man zur Erweckung eines Liebeactes verpflichtet, so oft man verpflichtet ist, andere religiöse Acte zu üben, welche die actuelle Liebe voraussetzen, namentlich beim Empfange der heiligen Sacramente.

Gerathen ist, den Act der Liebe Gottes täglich, ja täglich oftmals zu erwecken. Denn je öfter und bereitwilliger man den Act der Liebe erweckt, desto mehr nähert man sich der christlichen Vollkommenheit und dem Leben der Himmlischen, deren ganzes seliges Leben ein ununterbrochener Liebesact ist[2]).

II. Das Gebet.

§. 200.

Begriff und Eintheilung des Gebetes.

Das Gebet, welches einen der wesentlichsten Bestandtheile der Gottesverehrung ausmacht, ist die Erhebung des Gemüthes zu Gott (elevatio animi ad Deum oder nach Damascenus: ascensus mentis in Deum).

Der Ausdruck: Erhebung des Gemüthes, deutet darauf hin,

---

1) 5 Mos. 6, 5 ff.
2) Vergl. *Antoine* tractat. de virtut. theologicis.

daß die Erhebung zu Gott nicht etwa ein bloßes kaltes Denken an Gott, eine bloße geistige Beschäftigung mit Gott oder göttlichen Dingen ist, sondern daß sich damit nothwendig eine gewisse fromme Rührung oder ein frommer Affect verbinden müsse.

Die Erhebung des Gemüthes kann aber nur in Form einer Anrede stattfinden, mag diese Anrede nun lediglich durch das rein innere, geistige oder zugleich durch das äußere, lautbare Wort geschehen. Daher hat man das Gebet mit Recht geradezu ein Reden oder ein Gespräch zu Gott genannt, worin man seine religiöse Gesinnung, die Gesinnungen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe vor Gott ausgießt [1]. Und da, so oft wir uns nur immer zu Gott erheben, auch Gott seinerseits sich zu uns herabläßt; da Niemand sich Gott nahet, ohne daß sich auch Gott ihm nahte; da jeder, der in rechter Gesinnung Gott anredet, von Gott wieder angeredet wird: so erscheint das Gebet, indem es Anrede an Gott ist, zugleich als eine Unterredung mit Gott, als ein heiliges Zwiegespräch zwischen Gott und der betenden Seele [2]. Halten wir diesen Begriff fest, so werden sich die verschiedenen Eintheilungen des Gebetes hieraus wie von selbst ergeben. Da nämlich das Gebet Anrede an Gott ist, die Anrede aber entweder lediglich durch das innere, geistige oder auch durch das äußere, lautbare Wort geschehen kann, so theilt man

1. Das Gebet seiner Form nach ein:

a. in das innere (oratio mentalis) und in das zugleich äußere Gebet (oratio mentalis simul et *vocalis)*; das nur äußere Gebet oder die sogenannte oratio labialis ist, wie der heil. Augustinus bemerkt, nicht Verehrung, sondern Entehrung Gottes.

b. Jedes Gebet, haben wir ferner gesagt, sei als Anrede an Gott zugleich eine Unterredung mit Gott. Der Betende spricht zu Gott und achtet zugleich auf das Wort, das Gott zu ihm spricht. Tritt nun beim Gebete mehr die erstere Seite, die Anrede an Gott, in den Vordergrund, so wird das Gebet Gebet im engeren Sinne genannt; tritt mehr die letztere Seite, das Achten und Aufmerken auf das Wort, das Gott zu uns spricht, in den Vordergrund, so entsteht das Gebet, das man das betrachtende (meditatio), auch das innere Gebet vorzugsweise nennt.

---

1) Vergl. die epist. encycl. vom Papst Benedict XIV., worin dieser Papst vom inneren und äußeren Gebet handelt, und wo er das Gebet schlechthin als eine locutio ad Deum bezeichnet.

2) Vergl. *Chrysost.* hom. 30 in Genes.: Oratio colloquium cum Deo est; *Gregor. Nyss.* orat. I. de orat. dominic.: oratio est conversatio sermocinatioque cum Deo.

c. Endlich kann Gott im Gebete direct oder indirect angeredet werden; im ersteren Falle ist es das unmittelbare Gebet zu Gott; im letzteren Falle ist es das mittelbare Gebet zu Gott oder das Gebet zu den Heiligen.

2. Seinem Inhalte nach ist das Gebet eine Anrede an Gott, worin der Betende seine religiöse Gesinnung, die Gesinnungen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe vor Gott ausgießt. Würde sich nun jede dieser drei theologischen Tugenden von den beiden anderen abgesondert vor Gott im Gebete ergießen können, so würde das Gebet seinem Inhalte nach eingetheilt werden müssen in das Gebet des Glaubens, in das Gebet der Hoffnung und in das Gebet der Liebe. Der Glaube aber kann, ob er gleich die Grundlage eines jeden Gebetes ist, nicht allein und getrennt von den beiden andern Tugendgesinnungen, sich im Gebete vor Gott ergießen; denn da das Gebet eine Erhebung des Herzens oder des Gemüthes ist, so kann der Ausdruck des bloßen Glaubens, d. h. desjenigen Glaubens, der, als von den beiden anderen Tugenden getrennt, das Herz oder Gemüth nicht afficirt, auch kein Gebet sein. Es bleiben demnach nur nochübrig das Gebet der Hoffnung, womit sich der Natur der Sache nach schon ein Anfang der Liebe verbindet, und das Gebet der Liebe. Das Gebet der Hoffnung ist das sogenannte Bittgebet (precatio), auch das Gebet vorzugsweise genannt, und in die Kategorie des Bittgebetes gehört auch das Bußgebet, das Hoffnungsgebet des reuigen Sünders. Bei der Liebe aber, die sich im Gebete ergießt, wird entweder Gott als das reinste und vollkommenste Gut an sich betrachtet, oder insofern er der Urheber und die Quelle aller Güter ist, deren sich die Creatur zu erfreuen hat. Im ersten Fall entsteht das Gebet der Anbetung (adoratio), wozu auch das Lobgebet gehört; im zweiten Fall ist das Gebet Danksagung (gratiarum actio). Wie die reine Liebe Gottes die höchste Art der Liebe ist, so ist auch der Ausdruck der reinen Liebe, das Anbetungs- und Lobgebet, unter allen Arten des Gebetes die erhabenste; es ist vorzugsweise das Gebet der Heiligen im Himmel, deren ganzes Leben sich gleichsam als einen nie endenden Hymnus auf Gott darstellt. Bei uns bedürfnißvollen und vielbedrängten Menschen auf Erden aber ist das Bittgebet das gewöhnlichste und nothwendigste, so daß sich selbst mit unserer Anbetung und Danksagung immer das Bittgebet wieder vermischt, da wir ohne den Beistand Gottes weder in rechter Weise Gott zu loben und anzubeten, noch ihm gebührend Dank zu sagen vermögen.

Da von dem Verständniß dieser verschiedenen Arten des Gebetes das Verständniß der Lehre vom Gebet im Allgemeinen bedingt wird, so handeln wir, um unnütze Wiederholungen zu vermeiden, zuerst von diesen verschiedenen Arten des Gebetes, und zwar 1. von den verschiedenen Arten des Gebetes seinem Inhalte nach, und 2. von den verschiedenen Arten des Gebetes seiner Form nach; woran wir dann 3. die weiteren Lehren vom Gebete im Allgemeinen anknüpfen werden.

1. Die verschiedenen Arten des Gebetes seinem Inhalte nach.

Seinem Inhalte nach kann, wie eben bemerkt worden, das Gebet sein:

1. Anbetungsgebet;
2. Danksagungsgebet;
3. Bittgebet.

§. 201.

Das Anbetungsgebet.

Gott anbeten heißt ihm als dem unendlich vollkommenen, unendlich gütigen Wesen und als dem höchsten Herrn Himmels und der Erde seine tiefste Ehrfurcht und unbegrenzte Huldigung darbringen. Die Anbetung Gottes ist für den Menschen nicht nur Pflicht, sie ist zugleich die würdigste Handlung, die er überhaupt vornehmen kann, und die Fähigkeit zu dieser Handlung erhebt ihn über alle anderen Geschöpfe dieser Erde. Im uneigentlichen Sinne betet freilich auch die ganze Natur Gott an. Da sie selbst kein Herz hat, um Gott zu lieben, und da sie keinen Verstand hat, um Gott zu erkennen, so will sie sich wenigstens in ihrer Ordnung, Gesetzmäßigkeit und Schönheit uns vor die Augen stellen, um, wie Augustinus sagt, Gott selbst nicht erkennend, von uns erkannt zu werden, und uns Gott erkennen zu lassen [1]). Sie kann nicht sehen, sie will daher wenigstens sich uns zeigen und gesehen werden; sie kann Gott nicht loben, sie will daher wenigstens uns zum Lobe Gottes aufmuntern. In diesem Sinne wird denn auch vom Psalmisten die ganze sichtbare Schöpfung: Sonne, Mond, Sterne, Gewässer, Meere u. dgl. zum Lobe Gottes aufgefordert. Aber im eigentlichen Sinne ist unter allen Geschöpfen der Erde nur der Mensch des hohen Vorzugs gewürdigt,

---

1) De civit. Dei lib. XI. cap. 27.: Quae, quum cognoscere non possit, quasi innotescere velle videtur.

Gott den unsichtbaren Schöpfer anbeten, loben und preisen zu können. Und er ist deßhalb, gleichsam der Inbegriff der ganzen Welt (Mikrokosmus), mitten in diese Welt hineingestellt, um, diese in sich wie in einem Brennpunkt vereinigend, nicht nur für sich selbst, sondern auch für alle übrigen Wesen Gott den ihm gebührenden Tribut der Huldigung darzubringen. Er sollte, so zu sagen, nur deßhalb der Betrachter der sichtbaren Natur sein, um Anbeter derjenigen unsichtbaren Natur zu sein, welche jene aus dem Nichts in's Dasein rief.

Die beiden wesentlichen Eigenschaften der wahren Anbetung Gottes sind nach dem bekannten Ausspruche unseres Heilandes Joh. 4, 24.: die Geistigkeit und die Wahrheit.

1. Wahr wird aber unsere Anbetung sein, wenn sie auf dem Grunde wahrer Vorstellungen von Gott, namentlich auf der Erkenntniß folgender drei Grundwahrheiten beruht:

a. daß Gott ein unendlich vollkommenes und daher unbegreifliches Wesen ist; b. daß er der höchste Herr aller Wesen, und c. daß er ein unendlich gütiges Wesen ist. Fehlt die Erkenntniß auch nur einer dieser Wahrheiten, so wird Gott nicht angebetet in der Wahrheit, so wie umgekehrt diese drei Vorstellungen von Gott, mit einander vereinigt, sofern sie nur lebhaft genug sind, uns von selbst und fast unwiderstehlich zur Anbetung Gottes hindrängen. Denn unsere eigene Natur treibt uns an, das unendlich Vollkommene zu verehren und zu bewundern; unsere Vernunft gebietet uns, uns unserm höchsten Oberherrn in Demuth zu unterwerfen, und unsere mannichfaltigen Bedürfnisse drängen uns, dem unendlich Gütigen uns freudig zuzuwenden. Damit unsere Anbetung wahr sei, haben wir bemerkt, sei erforderlich:

a. die Vorstellung von Gott als einem unendlich vollkommenen und daher unbegreiflichen Wesen. „Wir lieben nämlich Gott," sagt Gregor von Nazianz, „weil wir ihn erkennen, aber wir beten ihn an, weil wir ihn nicht begreifen [1])." Er will sagen: was wir von seinen Vollkommenheiten erkennen, bewirkt, daß unser Herz sich an ihn, als an das höchste Gut, hingebe; weil wir ihn aber in seinem Wesen und in seinen Vollkommenheiten niemals ganz und vollkommen erkennen, weil seine Vollkommenheiten für uns ein unergründlicher Abgrund sind, so verlieren wir uns gleichsam selbst in diesem Abgrunde; die Größe seiner Majestät vernichtet uns gleichsam, indem wir uns ihr nahen möchten, und so können wir zu dieser

1) Oratio XXXVIII. Nr. 11.

erhabenen Majestät gleichsam nur wie aus der Ferne aufblicken, sie zu verehren, sie zu bewundern und anzustaunen. Und eben dieses heißt anbeten in Wahrheit.

b. Mit der Erkenntniß der unendlichen Vollkommenheit und Unbegreiflichkeit Gottes muß sich verbinden die Vorstellung von seiner höchsten Oberherrlichkeit. Denn erst dadurch, daß ich mir Gott als meinen und aller Dinge höchsten Herrn und Gebieter vorstelle, werde ich mich aufgefordert fühlen, mich selbst auf ihn zurückzubeziehen und mich ihm in Demuth zu unterwerfen; ohne diese unbedingte Unterwürfigkeit und Verdemüthigung aber ist eine Anbetung Gottes in der Wahrheit nicht denkbar.

c. Endlich muß zu den beiden genannten Vorstellungen noch hinzukommen die Vorstellung von Gott als einem unendlich gütigen Wesen; denn die Anbetung besteht nicht allein in einer tiefen Ehrfurcht vor Gottes unbegreiflicher Majestät, ebenso wenig als allein in einer gänzlichen und unbedingten Unterwürfigkeit unter seine höchste Oberherrschaft; sondern sie schließt nothwendig eben so sehr eine freudige Bewegung der Seele, ein wonnevolles Entzücken ein; dieses aber entspringt nur aus der Vorstellung von der unendlichen Güte Gottes, in der wir die Erfüllung aller Wünsche unseres Herzens und die Ruhe für unsere Seele finden. Im Hinblicke auf diese unendliche Güte Gottes beten wir Gott nicht nur an als unsern Herrn, sondern wir beten ihn zugleich an als unsern Vater, wozu wir aufgefordert werden durch den Ausspruch unsers Heilandes: „Es kommt die Stunde und sie ist schon da, wo die wahren Anbeter den Vater im Geiste und in der Wahrheit anbeten."

2. Die zweite wesentliche Eigenschaft der Anbetung ist die Geistigkeit. Weil nämlich Gott uns nach seinem Bilde erschaffen hat, und weil es Ziel der Religion ist, diese Aehnlichkeit Gottes in uns zu vollenden; so leuchtet ein, daß der Mensch, indem er Gott sich nahen will, bedacht sein müsse, ihm möglichst gleichförmig zu werden; da nun aber Gott ein Geist ist, so ist es nothwendig, daß auch der Mensch sich beim Gebete in eine geistige Stimmung und Verfassung versetze, daß er mit gesammeltem, eifrigem Geiste, mit reiner Intention und mit Wärme der Empfindung bete. Genau dasselbe drückt Tertullian aus, wenn er sagt: „Das Gebet müsse hervorgehen aus dem Geiste, der Demjenigen ähnlich ist, an den es sich richtet; denn, fährt er fort, Niemand nimmt mit Wohlgefallen Denjenigen auf, der ihm entgegengesetzt ist, sondern nur den Aehnlichen und Gleichgesinnten nimmt er auf [1]." Musterformulare

1) De orat. No. 10. 11.

der Anbetung finden sich zahlreich in der heiligen Schrift, wie in der kirchliche Liturgie [1]).

§. 202.

Das Danksagungsgebet.

Wie die religiöse Dankbarkeit, ist auch deren Ausdruck, die Danksagung, nothwendig und pflichtmäßig. Die öfteren Aufforderungen dazu in der heiligen Schrift sind bekannt, und Christus ist uns hierin selbst mit seinem Beispiele vorangegangen, dem sich wiederum die Apostel und alle Heiligen angeschlossen haben [2]). Danksagung (Eucharistie) heißt die erhabenste gottesdienstliche Handlung, die er eingesetzt hat, und bei jeder wiederkehrenden Feier derselben kehrt als lebendige Aufforderung an uns und bedeutungsvoll das Gebet der Kirche wieder: „Vere dignum et justum est nos tibi semper et ubique gratias agere.“ Haupterfordernisse der Danksagung sind, daß sie

a. in Ansehung des Gegenstandes umfassend und allgemein sei; d. h. sie soll stattfinden für alle Wohlthaten ohne Ausnahme, für die geringsten, wie für die größten; für die geistigen, wie für die leiblichen, auch für diejenigen, welche unseren Mitmenschen zu Theil werden; ja selbst für die Leiden, die uns Gott sendet;

b. daß sie in Ansehung der Weise demüthig sei, d. h. getragen vom Bewußtsein, daß wir die göttlichen Wohlthaten nicht nur nicht verdient haben, sondern daß wir ihrer auch unwürdig sind. Ein hoffärtiger Dank ist schnöder Undank und ein wahrer Frevel gegen Gott, wie das Gleichniß des betenden Pharisäers im Tempel deutlich lehrt.

§. 203.

Das Bittgebet.

Die Nothwendigkeit und Pflichtmäßigkeit des Bittgebetes gründet sich einerseits auf unsere Hülfsbedürftigkeit, anderseits darauf, daß

---

1) Man vergleiche unter Anderen: das Magnificat, das Benedictus, die meisten Psalmen, welche vorzugsweise Lobgesänge genannt werden, verschiedene Gebete bei der heiligen Messe, besonders das Gloria, die Präfation, die so oft wiederkehrende Doxologie, eine große Anzahl von Hymnen u. s. w.

2) Theils direct, theils indirect werden wir in der heiligen Schrift zur Danksagung aufgefordert, vergl. Matth. 15, 36. Marc. 8, 6. Ephes. 5, 20. Philipp. 4, 6. 1 Theff. 5, 18. 1 Cor. 1, 4. Röm. 1, 8. 6, 17.

Gott das Bittgebet als Mittel angeordnet hat, wodurch wir die Schätze seiner Hülfe und Gnade auf uns gleichsam herniederziehen sollen. Daß Gott namentlich die Gabe der Beharrlichkeit, das magnum donum perseverantiae, uns nur auf unser Gebet verleihe, lehrt Augustinus ausdrücklich [1]). Freilich könnte, wie der römische Katechismus bemerkt, Gott, der unsere wahren Bedürfnisse, noch ehe wir sie ihm vortragen, besser als wir selbst kennt, seine Güter und Gaben uns ebensowohl, wie den vernunftlosen Geschöpfen, ungebeten verleihen; aber es geschah aus höchstweisen und liebevollen Absichten, und um unsers eigenen Nutzens willen, daß er ihre Verleihung an die Bedingung unsers Gebetes knüpfte. Nicht nur, daß so uns diese Güter selbst schätzbarer, und wir so mehr vorbereitet werden, sie recht zu gebrauchen: indem Gott unser Gebet zur Bedingung des Empfanges seiner Gaben machte, hat er uns auch durch ein um so stärkeres Band an sich knüpfen wollen; er hat uns dadurch gleichsam genöthigt, unserer gänzlichen Abhängigkeit von ihm uns stets bewußt zu bleiben, ihn jederzeit als den Urheber aller unserer Güter anzuerkennen, öfters unser Herz zu ihm zu erheben, und unser Vertrauen und unsere Liebe gegen ihn öfters zu erneuern [2]).

Ist nun dem Gesagten zufolge das Bittgebet das nothwendige Mittel, die uns nothwendigen Güter und Gnaden von Gott zu erlangen, so leuchtet seine Nothwendigkeit und Pflichtmäßigkeit von selbst ein. Es ist, wie die Schule sich ausdrückt, nicht nur nothwendig necessitate praecepti, sondern auch necessitate medii. Wie oft und dringend die heilige Schrift zum Bittgebete auffordert, ist bekannt genug. Auch das Mustergebet, das Christus uns hinterließ, ist ein reines Bittgebet. Zur Fürbitte für Andere werden wir ebenfalls durch die heilige Schrift aufgefordert; beten sollen wir für Alle ohne Ausnahme, für Freunde und Feinde, für Gesunde und Kranke, für Gerechte und Sünder, besonders aber für die geistliche und weltliche Obrigkeit [3]).

Da das Bittgebet vorzugweise Ausdruck der theologischen Tugend der Hoffnung ist, so werden die Objecte der Hoffnung auch die Objecte unserer Bitte sein müssen.

Das primäre Object unserer Hoffnung aber ist Gott selbst oder

---

1) De don. persev. c. 16.

2) Vergl. Catech. Rom. p. II. c. II. Desgl. *Thom.* 2. 2. qu. 83. art. 2.

3) 1 Timoth. 2, 1—3.

unsere vollkommene Vereinigung mit Gott, seine Verherrlichung in uns und durch uns, und unsere Beseligung durch ihn. Dieses ist somit auch das primäre Object unserer Bitte, wie es sich in den drei ersten Bitten des Vater unser wirklich ausgesprochen findet.

Das secundäre Object unserer Hoffnung sind die uns zur vollkommenen Vereinigung mit Gott, zur Erlangung der ewigen Seligkeit, nothwendigen oder nützlichen Güter. Dieses secundäre Object unserer Hoffnung wird demnach auch das secundäre Object unseres Bittgebetes sein, wie dieses den vier letzten Bitten des Vater unser wirklich zu Grunde liegt.

Was die nothwendigen Erfordernisse eines wahren Bittgebetes betrifft, so sind diese zusammengefaßt in der Forderung, daß es ein Gebet im Namen Jesu sei. Im Namen Jesu aber beten wir, wenn wir beten:

1. im Vertrauen auf seine unendlichen Verdienste, und daher ebenso demüthig, als zuversichtlich;

2. in der Gemeinschaft mit ihm; „denn wenn ihr," sagt er, „in mir bleibet und meine Worte in euch bleiben, so möget ihr bitten, um was ihr wollet, und es wird euch gegeben werden [1];"

3. in seinem Geiste, in Kraft jenes heiligen Geistes nämlich, der unserer Schwachheit aufhilft und in uns betet mit unaussprechlichen Seufzern [2];

4. nach seiner Lehre und seinem Beispiele; daher vor Allem um die Verherrlichung Gottes und um die ewigen Güter; um die zeitlichen Güter aber nur bedingungsweise, und mit Ergebung unseres Willens in den Willen des Vaters. Endlich sollen wir seiner ausdrücklichen Lehre zufolge beten nicht mit füllereichen Worten, wohl aber mit füllereichen Affecten (plus gemitibus quam sermonibus, plus fletu quam affatu) [3].

Daß ein so beschaffenes Gebet von Gott wirklich erhört werde, und immer erhört werde, hat uns Christus zugesichert in der bekannten Verheißung: „Alles, was ihr den Vater in meinem Namen bitten werdet, wird er euch geben."

Gewährt uns Gott das erflehte Gut nicht, so war unser Gebet kein wahres und gottgefälliges, oder wir waren noch nicht genug vorbereitet, das erflehte Gut zu empfangen. Im letzteren Falle verzögert Gott die Hülfe, auf daß wir empfänglicher werden, auf daß

---

1) Joh. 18, 7.
2) Röm. 8, 26.
3) *August.* epist. ad Prob. 130. (al. 121.) cap. 10.

unser Verlangen zunehmen, unser Vertrauen auf ihn wachsen, und unsere Geduld sich mehr erwägen möge. Oft scheint es uns auch wohl nur, daß Gott unser Gebet nicht erhöre, während er es in Wirklichkeit dennoch erhört; er nimmt vielleicht dieses oder jenes Leiden nicht von uns weg, aber er sendet innerliche Tröstung und Kraft, das Leiden zu ertragen; oder er gibt uns ein Gut zwar nicht in der Form, wie wir, kurzsichtig genug, es uns erbitten; aber er gibt es in einer weit höheren Art, er versagt uns das geringere Gut, um das wir ihn bitten, und verleiht uns dafür ein um so viel größeres. „Die Menschen," sagt Bossuet, „setzt man wohl in Verlegenheit, wenn man sie um große Dinge bittet, denn Menschen sind klein: aber Gottes ist es gleichsam unwürdig, wenn wir ihn um kleine Dinge bitten, denn Gott ist groß [1])."

Was gegen die Zulässigkeit des Bittgebetes ist vorgebracht worden, beruht auf falschen Ansichten von Gott, oder auf verkehrter Auffassung des Zweckes der Gebete, und findet im Vorgesagten schon theilweise seine Widerlegung. Keineswegs bitten wir Gott im Wahne, Gottes ewige Anordnungen und Rathschlüsse umändern zu können, oder in der Absicht, dieselben umändern zu wollen; sondern damit wir Dasjenige erlangen, was uns Gott mittelst unseres Gebetes zu gewähren von Ewigkeit her beschlossen hat [2]).

2. Die verschiedenen Arten des Gebetes seiner Form nach.

Seiner Form nach kann das Gebet sein:

1. ein rein inneres, oder ein zugleich äußeres;

2. ein Gebet, das vorzugsweise Gebet der **Anrede** an Gott ist, oder ein Gebet, das vorzugsweise ein Gebet der **Unterredung** mit Gott ist, d. h. das Gebet kann sein entweder **Gebet** im gewöhnlichen Sinne des Wortes, oder **Betrachtung**;

3. ein Gebet der **directen** Anrede an Gott, oder ein Gebet der **indirecten** Anrede an Gott, das Gebet zu den Heiligen.

§. 204.

Das rein innere und das zugleich äußere Gebet.

1. Das Gebet kann als ein rein innerer Act für sich bestehen, denn Gott der Herzensergründer hört unsere Worte, ohne daß wir

---

1) Sermon sur le culte de Dieu.

2) *Thom.* 2. 2. qu. 83. art. 2.

sie aussprechen; ja es kann das rein innere Gebet unter Umständen sogar heilsamer sein, als wenn sich das äußere Wort noch hinzugesellt, indem die heilige Stille, in der es verläuft, oft der Andacht sehr zu statten kommt [1]. Daher sagt der Psalmist: tibi dixit *cor meum*, und von der Mutter Samuels heißt es: sie habe in ihrem Herzen Worte des Gebetes gesprochen [2].

2. Anderseits soll aber das innere Gebet unter Umständen auch äußerlich werden. Das Gebet ist nämlich, wie der heil. Thomas sagt, entweder ein gemeinschaftliches oder ein privates; das gemeinschaftliche ist Dasjenige, das durch die Diener der Kirche anstatt des gläubigen Volkes Gott dem Allerhöchsten dargebracht wird; dieses Gebet aber muß, damit das gläubige Volk, für das es dargebracht wird, darum wisse, von selbst auch ein äußeres sein, daher die Kirche vorgeschrieben hat, daß solche Gebete, die im Namen des ganzen Volkes Gott dargebracht werden, laut gesprochen werden sollen. Das private Gebet hingegen, das der Einzelne für sich oder für Andere Gott darbringt, braucht nicht nothwendig auch ein äußeres zu sein. Doch ist es aus einem dreifachen Grunde nützlich, daß auch dieses private Gebet zugleich ein mündliches Gebet sei; erstens dient das äußere Wort zur Weckung oder Steigerung der inneren Andacht [3]; zweitens muß dem inneren Gebete das äußere Wort sich hinzugesellen, weil wir nicht nur unserer Seele nach, sondern auch unserem Leibe nach Gott den Tribut unseres Dienstes schuldig sind, daher wir auch durch den Propheten Hoseas aufgefordert werden, Gott die Opferkälber unserer Lippen darzubringen; endlich ist drittens das äußere Gebet oft nur gleichsam der unwillkührliche Erguß des affectvollen inneren Gebetes, nach den Worten des Psalmisten: „es freuet sich mein Herz und aufjauchzet meine Zunge [4]."

Das äußere Wort, worin das innere Gebet sich ergießt, kann entweder eine selbst geschaffene, eine dem eigenen Innern unmittelbar entquollene, oder eine bestimmte gegebene Gebetsformel sein. So gewiß es ist, daß der wahre Gebetsgeist, wenn er überhaupt nur vorhanden, den entsprechenden Wortausdruck gleichsam wie von

---

1) Vergl. *Ambros.* de sacrament. lib. VI. c. 4.: Qui in silentio orat, fidem defert et confitetur, quod Deus scrutator cordis et renis sit et orationem tuam ante ille audiat, quam tuo ore fundatur.

2) 1 Kön. 1, 13.

3) Vergl. *Augustin.* ad Probam epist. 121. c. 9.: Verbis et aliis signis ad augendum desiderium sanctum nos ipsos acrius excitamus.

4) Vergl. *Thom.* 2. 2. qu. 83. art. 11.

selbst finden wird, so ist der Gebrauch gegebener Gebetsformeln nicht nur nicht unzulässig, sondern auch für Jeden dann und wann geradezu nothwendig. Oft muß sich nämlich an diesen gegebenen Gebetsformeln die Flamme der inneren Andacht selbst erst entzünden, sowie auch das gemeinschaftliche Gebet, wozu uns doch der Heiland selbst ermahnt, ohne den Gebrauch derselben ebenfalls nicht möglich sein würde. Doch eignen sich zum Gebrauche natürlich nur diejenigen Formeln, die selbst einem wahrhaft betenden Herzen entsprungen sind und somit einen wirklichen Gebetsinhalt in sich tragen; denn um jedem anderen betenden Herzen zu einem entsprechenden Ausdrucke dienen zu können, muß offenbar die Formel selbst einem betenden Herzen als wahrer Gebetsausdruck entsprungen sein.

Das Muster aller Gebetsformeln ist das heilige Vater unser, worin Alles zusammengefaßt ist, was wir auf rechte Weise begehren und von Gott erflehen können, und zugleich die rechte Ordnung bezeichnet ist, in der wir es begehren und von Gott erflehen sollen, wie dies der heil. Thomas sehr schön in Folgendem nachweis't. Gegenstand unseres Begehrens und Betens, sagt er, ist erstens das Endziel unseres Lebens und zweitens Das, was zu diesem Endziele hinführt. Endziel unseres Lebens aber ist Gott, auf den wir mit unserm Begehren in einer zwiefachen Weise hinstreben müssen, erstens, indem wir seine eigene Glorie begehren, und zweitens, indem wir seine Glorie selbst zu genießen begehren. Das erstere ist Ausfluß der Liebe, mit der wir Gott in sich lieben; das letztere ist Ausfluß der Liebe, mit der wir uns in Gott lieben. Und deßhalb lautet die erste Bitte des heiligen Vater unser: „Geheiligt werde dein Name," wodurch wir die eigene Glorie Gottes begehren; und die zweite Bitte: „zukomme uns dein Reich," wodurch wir begehren, daß wir selbst zur Glorie seines Reiches gelangen.

Das, was uns zum Endziele unsers Lebens hinführt, führt uns entweder an sich, oder per accidens zu ihm hin. An sich führt uns zu diesem Endziele hin das Gute, welches uns zur Erreichung des Zieles nützlich ist. Nützlich zur Erreichung des Zieles der Seligkeit kann aber etwas auf doppelte Weise sein; erstens unmittelbar: das Verdienst nämlich, vermöge dessen wir uns durch Gehorsam gegen den göttlichen Willen die Seligkeit verdienen, und deßhalb lautet die dritte Bitte: „dein Wille geschehe wie im Himmel, also auch auf Erden;" zweitens mittelbar: als Hülfsmittel, das uns unterstützt, um uns Verdienste erwerben zu können, und hierauf bezieht sich die vierte Bitte: „Gib uns heute unser tägliches Brod," mögen wir nun dieses Brod verstehen von dem heiligen Sacramente

der Eucharistie, worin, als dem vorzüglichsten Sacramente, alle anderen Sacramente eingeschlossen sind, oder mögen wir es verstehen vom leiblichen Brode, worin alles zu unserem Lebensunterhalte Nothwendige eingeschlossen ist.

Per accidens werden wir zur Seligkeit hingeführt durch Entfernung der Hindernisse, die der Erlangung derselben entgegenstehen. Es gibt aber drei Dinge, die uns an der Seligkeit hindern; erstens die Sünde, und deßhalb heißt es in der fünften Bitte: „Vergib uns unsere Schulden;" zweitens die Versuchung, die uns an der Erfüllung des göttlichen Willens hindert, und hierauf bezieht sich die sechste Bitte: „Führe uns nicht in Versuchung," wodurch wir nicht begehren, daß wir überhaupt nicht versucht werden, sondern daß wir von der Versuchung nicht überwunden werden, denn dieses besagen die Worte: in die Versuchung geführt werden; drittens endlich die gegenwärtigen Sündenstrafen, als wodurch die Ruhe des Lebens gestört und der nöthige Lebensbedarf uns verkümmert wird, und hierauf bezieht sich die siebente Bitte: „Erlöse uns vom Uebel."

Und da es zur Güte des Gebetes erforderlich, daß dadurch in uns das Vertrauen auf Gott angefacht und belebt wird, unser Vertrauen auf Gott aber hauptsächlich belebt wird erstens durch die Betrachtung seiner Liebe, vermöge derer er uns alles Gute geben will, und zweitens durch die Betrachtung seiner erhabenen Macht, vermöge derer er uns alles Gute geben kann, so sind den sieben Bitten vorausgeschickt die Worte: „Vater unser," die uns an seine Liebe erinnern, und die Worte: „der du bist in den Himmeln," die uns seine Macht vor Augen stellen[1]).

Außer diesem Muster aller Gebete, dem heiligen Vater unser, gibt es noch eine Menge anderer bewährter und durch die Kirche selbst geheiligter Gebetsformeln, die zum Theil auch einen liturgischen Charakter haben. Dahin sind vor Allem zu rechnen die sogenannten Kirchengebete, die gewöhnlich durch den Ausdruck Oremus eingeleitet werden; die Psalmengebete, das Meß- und Breviergebet; verschiedene Litanienformeln; der englische Gruß; der Rosenkranz; das allgemeine Gebet, so wie verschiedene den Schriften der heiligen Väter und der Heiligen entnommene Formeln.

Was Art und Weise des Gebrauches dieser Formeln betrifft, so ist es nicht genügend, daß man sie bloß ihrem Inhalte nach auffasse und verstehe; man muß diesem Inhalte auch selbst zustimmen, ihn so gleichsam in sein eigenes Innere aufnehmen und in ihm dann sein eigenes Gebet Gott dem Allerhöchsten darbringen.

1) *Thom.* 2. 2. qu. 83. art. 9.

3. Wie das äußere Wort, so ist auch die ganze äußere Haltung des Körpers beim Gebete nicht ohne Bedeutung, insofern sich die wahre Andacht hierin nur widerspiegelt. Das Biegen der Kniee, das Knieen auf der Erde, das Falten der Hände, das Klopfen auf die Brust, die Emporhebung der Augen: alles dieses sind nur naturgemäße Manifestationen des rechten Gebetsgeistes, der inneren Andacht und Ehrfurcht vor Gott, dem Allerhöchsten, die zu allen Zeiten und bei allen Völkern vorkommen, und von der heiligen Schrift selbst wenigstens indirect gebilligt und empfohlen werden [1]).

§. 205.

Das Gebet als **Anrede** an Gott und das Gebet als **Unterredung** mit Gott (Betrachtung).

Das Gebet als Anrede an Gott ist das Gebet im gewöhnlichen Sinne des Wortes, wovon hier nicht braucht noch besonders gehandelt zu werden. Das Gebet als Unterredung mit Gott, wobei man nicht sowohl zu Gott redet, als man vielmehr Gott zu sich reden läßt, ist diejenige Gebetsweise, die man gewöhnlich Betrachtung oder Meditation nennt. Sie besteht darin, daß man in frommer Absicht und wie in Gottes lebendiger Gegenwart über die eine oder andere Heilswahrheit nachdenkt, und sich nicht nur mit seinem Geiste, sondern auch mit seinem Gemüthe und Willen ganz in diese Wahrheit versenkt, um dadurch erleuchtet, gereinigt und im geistlichen Leben gestärkt zu werden. Durch diese fromme Absicht, in der die Meditation unternommen, so wie durch die frommen Anmuthungen und Affecte, von denen sie gleichsam ganz durchwoben wird, unterscheidet sie sich vom theologischen Studium, welches zunächst nur auf Befriedigung eines rein wissenschaftlichen Interesses gerichtet ist.

Der Nutzen dieser Gebetsweise leuchtet von selbst ein. Der Gerechte nämlich lebt aus dem Glauben und der Christ heiligt sich nur in dem Maße, als er durchdrungen und erfüllt wird von den heiligen Grundsätzen des Evangeliums und den großen Wahrheiten

---

1) Von Daniel wird in der heiligen Schrift gemeldet, er habe täglich dreimal seine Kniee gebeugt und gebetet (Daniel 6, 10.). Von den Weisen des Morgenlandes wird erzählt, daß sie vor dem göttlichen Kinde auf die Kniee gefallen seien (Matth. 2, 11.); ebenfalls heißt es von Paulus, daß er auf den Knieen liegend Gebete verrichtet habe (Apst. 20, 36.). Auch hat Christus selbst solche äußere Zeichen der Andacht beobachtet; er kniete nieder im Garten Gethsemane und sein hohepriesterliches Gebet verrichtete er, die Augen zum Himmel erhoben.

des Christenthums. Eben dies aber wird hauptsächlich durch das betrachtende Gebet erzielt. Dadurch, daß man über die Wahrheiten des Glaubens nachdenkt, daß man die unendlichen Vollkommenheiten Gottes erwägt und in einer gewissen Stufenfolge und mit einer Art von Methode die Geheimnisse des Lebens und Leidens Jesu Christi, seine Lehren und Beispiele betrachtet, und daraus Regeln für sein Verhalten ableitet, lebt man sich erst so recht in den Glauben hinein, man trägt die Wahrheiten und Lehren desselben gleichsam stets mit sich herum, sie bleiben im Geiste immer gegenwärtig und lebendig. Und bei der engen Verbindung, die zwischen unserem Geiste und unserem Herzen obwaltet, gehen diese Wahrheiten oder vielmehr der Eindruck von diesen Wahrheiten von dem erstern in das letztere von selbst über; das Herz wird entflammt und entzündet sich, wie der Psalmist sagt, in der Betrachtung. Man erhebt sich zu Gott, man umfaßt mit neuer Liebe seinen heiligen Willen, wirft sich seine bisherigen Treulosigkeiten gegen Gott vor, verdemüthigt sich vor ihm, faßt Vorsätze für die Zukunft, und wird so in seinem ganzen Wesen aufgefrischt und erneuert. Daher ist denn auch die Meditation in der Kirche stets gepflegt und von den Kirchenlehrern, Kirchenvorstehern, Asceten, eifrigst empfohlen worden. „Das Meditiren," sagt unter Anderen der heil. Bernardus, „reinigt das Gemüth, es regiert die Begierden, leitet die Handlungen, verwahrt vor Fehlgriffen, ordnet die Sitten, macht das Leben züchtig und eingezogen, und verschafft uns endlich die Erkenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge. Dies ernste Betrachten ist es, was Ordnung bringt in das Verwirrte, das scheinbar sich Entgegengesetzte einigt, das Wahre entdeckt, das Wahrscheinliche prüft, das Falsche und Uebertünchte durchforscht; dies ernste Nachdenken ordnet vorher, was gethan werden soll, erwägt, was gethan wurde, und es kann sich nichts mehr im Innern verstecken, was nicht durch dasselbe berichtigt würde, wenn es einer Berichtigung bedarf." Wenn aber Jedem die Meditation zu Auffrischung und Erneuerung des geistlichen Lebens nützlich, ja nothwendig ist; so ist sie es doch ganz besonders dem Geistlichen, der vorzugsweise ein Mann des Geistes sein soll. Die Seele des Priesters, der dieses betrachtende Gebet nicht übt, verliert mehr und mehr den Geschmack an dem inneren Umgange mit Gott überhaupt, wird gegen Gott kalt und gleichgültig, vertrocknet gleichsam in sich selbst, und ist so schutz- und wehrlos ganz den Feinden ihres Heiles bloßgestellt. Jedenfalls aber läßt eine Scheu vor der Meditation auf eine bedenkliche Erschlaffung der religiösen Gesinnung und auf religiöse Trägheit schließen. Mit

der Entschuldigung, daß man nicht meditiren könne, verhält es sich ebenso, wie mit der Entschuldigung, daß man nicht beten könne. Durch Meditiren lernt man meditiren, wie man durch Beten beten lernt.

Ebenso nichtssagend sind die anderen Vorwände, unter denen die unterlassene Uebung dieses Gebetes öfters entschuldigt werden soll, namentlich diejenigen Vorwände, die hergenommen sind von der Vielgeschäftigkeit und der Zerstreutheit, welche die innere Sammlung des Geistes verhindere, oder von der Dürre und Trockenheit, die man bei dieser Gebetsweise empfinde.

Denn weit entfernt, daß die Vielgeschäftigkeit von der Uebung des betrachtenden Gebetes entschuldigte, macht sie dieselbe noch mehr zur Pflicht. Je mehr die Heiligen mit Geschäften und Sorgen überhäuft waren, desto mehr glaubten sie dieses Gebetes als eines nothwendigen Schutzmittels gegen die nachtheiligen Folgen einer äußerlichen Geschäftigkeit zu bedürfen. Und was die vorgeschützte Zerstreutheit betrifft, wer ist wohl so zerstreut, daß er sich nicht wenigstens für einige Zeit sammeln könnte. Und könnte er selbst beim besten Willen während der Betrachtung die Zerstreuungen nicht ganz verbannen; so wird er doch wenigstens das Verdienst haben, sie bekämpft zu haben, und immerhin werden doch wenigstens einige Eindrücke von der betrachteten Wahrheit in seiner Seele zurückbleiben. Mit dem Vorwande der Trockenheit verhält es sich ebenso. Denn auch die größte Dürre und Trockenheit hindert nicht, wenigstens jenem Einsiedler nachzuahmen, dessen ganzes Gebet darin bestand, daß er stets die Worte sprach: „Gott, der du mich erschaffen hast, erbarme dich meiner.“ Und diente das Gebet in einem solchen Zustande der Trockenheit auch nur dazu, uns abzutödten oder uns in der Geduld zu üben; so würde dieser Gewinn immer noch groß genug sein.

Der Meditation vorhergehen muß die Vorbereitung. Man unterscheidet aber eine entferntere Vorbereitung, bestehend in der habituellen Geistessammlung, im Geiste der Zurückgezogenheit, so sehr sich dieser mit unserem Stande und Berufe vereinbaren läßt; und eine nähere, welche der Betrachtung unmittelbar vorhergeht und darin besteht, daß man den Stoff der Betrachtung ordnet, ihn eintheilt, sich sammelt, sich lebendig in die Gegenwart Gottes versetzt, und Gott um den Beistand seiner Gnade anfleht. Es versteht sich übrigens von selbst, daß die Heilswahrheit, auf welche sich die Betrachtung richten soll, dem Standpunkte der religiösen und sittlichen Bildung des Betrachtenden angemessen sein muß. Der sitt-

lich tiefer Stehende wählte sich besonders Wahrheiten, die ihn reinigen und von der Sünde abschrecken: ihre Verwerflichkeit und Abscheulichkeit, ihre Strafe, Tod, Gericht, Hölle u. dgl.; der Fortgeschrittene wähle sich besonders solche Wahrheiten, die ihn erleuchten, wie z. B. die Tugenden Jesu Christi. Für die Vollkommeneren endlich eignen sich diejenigen Wahrheiten, deren Betrachtung und tiefere Erkenntniß die Seele zur innigeren Vereinigung mit Gott hinleitet: die Herrlichkeit des Himmels, die Heiligkeit, Liebenswürdigkeit und unendliche Vollkommenheit Gottes u. dgl.

Hierauf beruhet es, daß die älteren Ascetiker eine dreifache Stufe der Ascese unterscheiden:

1. den Weg der Reinigung (via purgativa);
2. den Weg der Erleuchtung (via illuminativa);
3. den Weg der Vereinigung mit Gott in der Liebe (via unitiva).

Den Schluß der Betrachtung bilden die Gewissenserforschung, ein bestimmter auf die betrachtete Wahrheit sich beziehender Vorsatz und das Dankgebet. Die Haupt- und Kerngedanken, wodurch Geist und Herz während der Betrachtung besonders gefesselt wurden, sollen, wie der heil. Franz von Sales räth, gleichsam zusammengebunden werden zu einem geistlichen Blumenstrauße, an dem man sich den Tag über noch öfters erquicke.

Was die Zeit der Betrachtung betrifft, so ist die angemessenste Zeit offenbar der Morgen, bei noch frischen Geisteskräften; räthlich ist es, den Gegenstand der Betrachtung sich Abends zuvor festzustellen, um ihn schon vor dem Schlafengehen und des Nachts beim Aufwachen überdenken zu können.

Unterstützt wird die Betrachtung durch die geistliche Lesung (lectio sacra), wodurch für die Betrachtung neuer Stoff gewonnen, neue Gedanken angeregt oder die bereits angeregten fruchtbar gemacht werden. Damit aber durch die geistliche Lesung dieser Nutzen wirklich erzielt werde, ist vor Allem eine gehörige Auswahl der zu lesenden Schriften erforderlich. Denn Alles frommt nicht Allen, und selbst das Lesen der heiligen Schrift kann nicht Jedem unbedingt empfohlen werden, wenigstens nicht das Lesen ohne höhere Anleitung. In dieser Beziehung haben sich die von der Kirche gegen das unbedingte, unbeaufsichtigte, eigenmächtige Bibellesen getroffenen Vorsichtsmaßregeln durch die Erfahrung nur allzu sehr als nothwendig gerechtfertigt. Vielfacher Mißdeutung ist besonders das A. T. fähig, und es ist bekannt, daß einzelne Theile desselben schon bei den Juden dem jugendlichen Alter

vorenthalten blieben. Doch fehlt es auch im N. T. nicht an Dunkelheiten und Schwerverständlichkeiten, wie dieses schon Petrus in Absicht auf die Briefe des heil. Paulus ausdrücklich zu bemerken sich veranlaßt sah.

Ferner muß die Lesung mit der erforderlichen Achtsamkeit und Aufmerksamkeit geschehen. Man verweile beim Wichtigeren, praktisch Bedeutsameren, vertiefe sich in den Inhalt und verwandle ihn in sein geistiges Eigenthum. Den Schluß der Lesung muß bilden Danksagung für die empfangene Erleuchtung und die Bitte, daß dieselbe Frucht bringen möge.

§. 206.

Das **unmittelbare** Gebet zu Gott und das **mittelbare** Gebet zu Gott (das Gebet zu den Heiligen).

Das Gebet kann in einer zweifachen Absicht an Jemanden gerichtet werden, entweder, daß es durch ihn selbst erfüllt, oder daß seine Erfüllung durch ihn erwirkt werde. In der ersten Absicht richten wir die Gebete nur an Gott; denn alle unsere Gebete zielen oder sollen zielen auf die Erlangung der Gnade und der Glorie; welche nur Gott allein verleihen kann nach den Worten des heiligen Sängers: „Gnade und Glorie verleiht der Herr." In der zweiten Absicht dagegen bringen wir unsere Gebete auch den Engeln und Heiligen dar, nicht etwa, daß Gott durch sie unsere Bitten erst kennen lerne, sondern daß unsere Gebete durch ihre Bitten und Verdienste Erfolg haben mögen. Hierauf deutet schon die Verschiedenheit der Ausdrücke, deren wir uns in unseren Gebeten zu Gott und in unseren Gebeten zu den Heiligen bedienen; denn richten wir unser Gebet an die heilige Dreifaltigkeit oder an eine der drei göttlichen Personen, so sagen wir, daß sie sich unser erbarmen möge; richten wir sie an die Heiligen, so sagen wir, daß sie für uns bitten mögen[1]).

Die gegen die Zulässigkeit des Gebetes zu den Heiligen so oft wiederholte Einwendung, als ob dadurch den Heiligen eine Art Unendlichkeit, Allgegenwart oder Allwissenheit beigelegt werde, ist kaum einer Widerlegung werth. Ohne hier prüfen zu wollen, mit welchem Grunde man den Heiligen bis auf einen gewissen Grad die Kenntniß unserer irdischen Dinge, ja sogar unserer verborgenen Gedanken beilegen könne; heißt es doch offenbar die Creatur nicht über die Schranken ihrer Endlichkeit erheben, wenn man sagt, sie

---

1) *Thom.* 2. 2. qu. 83. art. 4.

besitze ihre Kenntniß von diesen Dingen durch das Licht, das Gott ihr hierüber mittheilt. Denn daß die Heiligen unsere Bedürfnisse, die geheimen Wünsche unseres Herzens, die wir ihnen im Gebete aussprechen, durch sich selbst erkennen, hat die Kirche nie gelehrt. Sie begnügt sich damit, uns zu unterweisen, daß diese Gebete zu den Heiligen uns sehr nützlich seien, sei es nun, daß die Heiligen sie erkennen durch die Vermittelung der Engel, welche nach dem Zeugnisse der heiligen Schrift als von Gott bestellt, uns beim Geschäfte unseres Heiles zu unterstützen, natürlich auch wissen müssen, was hier mit uns vorgeht, sei es, daß Gott ihnen ihre Wünsche und Gedanken durch eine besondere Offenbarung mittheile, sei es endlich, daß sie, indem sie Gott schauen, in seiner unendlichen Wesenheit zugleich auch die geheimen und verborgenen Dinge der Welt schauen[1]). Wie mit den Bittgebeten zu den Heiligen, verhält es sich auch mit den Lob- und Dankgebeten, die wir an sie richten; sie sind nur der naturgemäße Ausdruck ihrer Verehrung, und gehen, wie diese, ihrem letzten Grunde nach auf Gott selbst zurück, der eben in den Heiligen die Wunder seiner Liebe und Macht offenbart.

3. Die weiteren Lehren über das Gebet im Allgemeinen.

Diese haben sich noch zu erstrecken über Gebot und Pflichtmäßigkeit des Gebetes, über seine Würde und Wirkungen, über seine nothwendigen Eigenschaften und Erfordernisse, über Orts- und Zeitumstände, und endlich über die verschiedenen Stufen des Gebetes.

§. 207.

Gebot und Pflichtmäßigkeit des Gebetes (die Flammengebete — das Breviergebet).

1. Die Aufforderungen, zu Gott zu beten, ziehen sich eben so wie die Aufforderungen, Gott zu lieben, durch die ganze heilige Schrift hindurch[2]). Ja es heißt sogar in der heiligen Schrift, daß wir ohne Unterlaß beten sollen[3]). Die Pflichtmäßigkeit des Gebetes kann demnach einem Zweifel nicht unterliegen; und zwar hat diese Pflicht einen dreifachen Pflichttitel; es ist eine Pflicht der Gottesliebe, eine Pflicht der Selbstliebe und eine Pflicht der Näch-

1) *Thom.* l. c.

2) Vergl. Röm. 12, 12. Koloss. 4, 2. Thess. 5, 17. 1 Petr. 4, 7. u. a.

3) Luc. 18, 1. 1 Theß. 5, 17.

stenliebe. Es ist eine Pflicht der Gottesliebe; denn wen man liebt, mit dem verkehrt und unterhält man sich gern; lieben wir daher Gott, so wird das Gebet von selbst uns ein Bedürfniß, es wird uns Lust und Wonne sein. Zugleich ist das Gebet der nothwendige Ausdruck unserer Dankbarkeit gegen Gott und des Gefühls unserer gänzlichen Abhängigkeit von ihm.

Es ist ferner eine Pflicht der Selbstliebe. Denn lieben wir uns selbst, so lieben wir vor Allem unser Heil; unser Heil aber hängt in seinem Anfange, wie in seiner Vollendung von Gott ab; insbesondere ist die alle übrigen Gnaden krönende und vollendende Gnade, die Gnade der Beharrlichkeit, ein reines Geschenk seiner Güte, und Gott verleiht dieses Geschenk nur Denjenigen, die ihn darum bitten, so daß das Gebet betrachtet werden muß als das absolut nothwendige Mittel unseres Heiles.

Endlich ist das Gebet eine Pflicht der Nächstenliebe; da uns geboten ist, auch für Andere zu beten, und da die Nächstenliebe ganz besonders sich durch das Gebet für den Nächsten zu bethätigen hat [1]).

2. Daß es pflichtmäßig zu beten sei Morgens und Abends, vor und nach Tisch, zur Zeit der Versuchung, in Noth und Elend, so wie nach dem Empfange göttlicher Wohlthaten, liegt in der Natur der Sache. Wenn es aber in der heiligen Schrift heißt, daß wir immer und ohne Unterbrechung beten sollen, so ist hiermit keine metaphysische, sondern nur eine moralische Continuität des Gebetes gemeint, eine Continuität, der die Unterbrechung selbst neue Kraft verleiht. Die moralische Continuität des Gebetes besteht aber nach dem heil. Thomas darin, daß man stets in sich bewahrt die heilige Liebe, welche die eigentliche Quelle des Gebetes ist, und daß man dieselbe, so oft es möglich, und wenn auch nur in kurzen, aber desto lebhafteren und herzlicheren Worten, vor Gott gleichsam ausgießt und erneuert nach der Maxime der Heiligen: frequenter sed breviter orandum est [2]).

Diese kurzen aber kräftigen Gebete nennt man gewöhnlich Flammen- oder Stoßgebete (preces jaculatoriae oder jaculatae), weil sie gleichsam flammende Pfeile sind, die plötzlich aus unserer Seele hervordringen und das Herz Gottes gleichsam durchbohren [3]). Die heilige Schrift selbst gibt uns für solche Flammengebete eine Menge

---

1) *Thom.* 2. 2. qu. 83. art. 7.

2) *Thom.* 2. 2. qu. 83. art. 14.

3) Der Ausdruck: preces jaculatae findet sich schon bei Augustin (ad Probam epist. 130. al. 121. cap. 10.).

von Formeln an die Hand, wie unter Anderen folgende sind: „Du bist der Gott meines Herzens;" „o mein Gott und meine Barmherzigkeit;" „wer wird mir die Flügel der Taube geben, um zu Dir, o Herr, mich aufzuschwingen und bei Dir zu ruhen;" „Herr erbarme Dich meiner nach Deiner großen Barmherzigkeit;" „Herr Gott sei mir armen Sünder gnädig." Auch gibt es eine große Anzahl von Flammen- und Stoßgebeten, die Gott den Heiligen eingeflößt, und deren man sich ebenfalls in jeder Lage des Lebens bedienen kann; so sind unter Anderen bemerkenswerth das gewöhnliche Flammengebet des heil. Augustinus: „O alte und immer neue Schönheit; ich habe dich zu spät geliebt;" das Flammengebet des heil. Franz von Assisi: „o mein Gott und mein Alles;" das Flammengebet der heil. Theresia: „o Gott, laß mich leiden oder sterben;" das Flammengebet des heil. Ignatius von Loyola: „wie gering ist mir die Erde, o Herr, wenn ich den Himmel betrachte."

Aus der Menge solcher Formeln kann der Christ sich die eine oder andere, die seinem geistigen Geschmacke und seiner inneren Disposition besonders zusagt, zu seinem gewöhnlichen tagtäglichen Gebrauche auswählen; wobei er nicht zu befürchten hat, daß sich eine und dieselbe religiöse Empfindung durch die oftmalige Wiederholung nach und nach abstumpfen werde. Wohl ist es bei rein menschlichen Empfindungen der Fall, daß sie durch die Gewohnheit allmählig ihre Pointe verlieren; bei göttlichen Dingen dagegen hat man, wie der heil. Gregor der Große bemerkt, den unschätzbaren Vortheil, daß man sie desto mehr übt, je mehr man sie schmeckt, und daß man sie mehr schmeckt, je mehr man sie übt.

So kurz diese Gebete sind, so werthvoll sind sie vor Gott durch die rechte Absicht und durch die Stärke und Wärme der Empfindung, wovon sie durchdrungen sind. Auch gibt es keinen Vorwand, unter dem man sich von der Uebung dieser Gebetsart entschuldigen könnte; nicht Mangel an Zeit, denn diese Gebetsart kostet keine Zeit; nicht Zerstreutheit oder Unaufgelegtheit zum Gebete; denn für einen Augenblick kann Jeder sich sammeln; nicht Unangemessenheit der Zeit- und Ortsumstände, denn Jeder kann zu jeder Zeit und an jedem Orte in diesen Gebeten sich zu Gott erheben. Endlich haben diese Flammengebete noch den Vorzug, daß wir dadurch, wie so eben bemerkt ward, fast buchstäblich das Wort der heiligen Schrift erfüllen können: „Ihr sollet beten ohne Unterlaß."

3. Eine besondere Verpflichtung zum Gebete haben die Kleriker und Religiosen, die eigentlich den betenden Stand in der Kirche bilden; namentlich liegt ihnen die Pflicht des Breviergebetes ob, das

sich in seinen Anfängen und Hauptelementen bis in die ältesten Zeiten hinauf verfolgen läßt. Wie es bei den meisten anderen kirchlichen Geboten der Fall war, so ist auch in Absicht auf das Breviergebet dem kirchlichen Gebote der allgemeine Gebrauch vorangegangen, der durch jenes nur gebilligt und gesetzlich normirt worden ist. Uebrigens verordnet schon die Synode von Adge (im Jahre 506): „daß der Priester, nachdem er das officium matutinale verrichtet, auch noch den übrigen Theil des Officiums (die Prim, Terz, Sext, Non und Vesper) abbeten solle [1]:" welche Verordnung denn in der Folgezeit öfters erneuert worden ist. Das Concilium von Vienne setzte fest, „daß die kanonischen Tageszeiten zu den bestimmten Stunden bei den Kathedral-, Collegiat- und Ordenskirchen unverbrüchlich beobachtet, bei den anderen Kirchen aber nach der üblichen Observanz begangen werden sollten." In ähnlichem Sinne sprach sich die unter Papst Leo IX. abgehaltene vierte Lateransynode aus. Das Concilium von Basel endlich (v. J. 1435) bestimmt: „daß alle Diejenigen, welche ein Beneficium besitzen, oder die höheren Weihen empfangen haben, entweder für sich allein oder gemeinschaftlich das Officium des Tages oder der Nacht ehrerbietig und deutlich beten sollen." (Sess. XXII. can. 5.)

Auch die Päpste haben das Gesetz des Breviergebetes öfters in Erinnerung gebracht, und was die Beneficiaten betrifft, hat Pius V. in der Bulle: ex proximo v. J. 1568 ausdrücklich festgesetzt, daß Diejenigen, welche das Breviergebet durch ihre Schuld unterließen, im Gewissen verpflichtet sein sollten, die für die Zeit dieser Versäumniß bezogenen Beneficial-Einkünfte zurückzuerstatten; Diejenigen, welche das Breviergebet für den ganzen Tag verabsäumt hätten, die Einkünfte des ganzen Tages, Die, welche die Matutin verabsäumt, die Hälfte, und Diejenigen endlich, welche eine der kleineren Horen vernachläßigt, den sechsten Theil der Einkünfte.

Aus Allem geht hervor, daß das Breviergebet von den Geistlichen, die eine höhere Weihe empfangen haben, ohne Pflichtverletzung nicht unterlassen werden kann. Die Einwendungen hiergegen sind schon oft genug widerlegt worden. Selbst wenn die Mängel dieses Gebetsformulares nach Inhalt und Form wirklich so groß wären, als dessen Gegner sie oft dargestellt, würde dieses dem Einzelnen noch kein Recht geben, sich über das kirchliche Gesetz ohne weiteres

---

1) Presbyter mane, matutinali officio expleto, pensum servitutis suae videlicet primam, tertiam, sextam, nonam vesperamque exsolvat. Vergl. *Mansi* Suppl. Conc. Tom. I. p. 385.

hinwegzusetzen. Aber die in dieser Beziehung dem Brevier gemachten Vorwürfe sind ungerecht, wenigstens übertrieben. Man spricht immer nur von den Mängeln des Breviers, übersieht aber seine unzweifelhaften Vorzüge. Denn niedergelegt sind darin die gehaltreichen Schätze einer großen christlichen Vergangenheit: es ist darin gleichsam aufbewahrt Alles, was die Kirche in ihrem Innersten erregt und bewegt hat: die Bekenntnisse ihres Glaubens, die Seufzer ihrer Hoffnung, die Brunst ihrer Liebe, die Herrlichkeit ihrer Triumphe, das Stöhnen der Gefallenen, kurz es tönen darin wieder die Stimmen aller Zeiten und die Sprache eines ununterbrochenen und sich immer selbst gleichen allgemeinen Bekenntnisses Eines Herzens und Eines Glaubens; Vorzüge, welche dem billig Denkenden Verehrung abdringen, und sein Urtheil wegen allenfallsiger Mängel und Unvollkommenheiten von selbst zur Nachsicht und Milde stimmen werden. Als gültige Gründe, welche von der Pflicht des Breviergebetes entbinden, werden von den Moralisten folgende namhaft gemacht:

a. physisches Unvermögen, z. B. wegen Krankheit;

b. unaufschiebbare, dringende Geschäfte im Dienste der Kirche oder der Religion;

c. eine rechtmäßig erhaltene Dispens.

Das für jeden Tag angesetzte Breviergebet soll innerhalb des bestimmten Tages in gehöriger Aufeinanderfolge seiner Bestandtheile, mit Beobachtung der vorgeschriebenen Ritus und so viel möglich auch in den entsprechenden Stunden verrichtet werden, und zwar, wie es im Vorbereitungsgebete ausdrücklich heißt: mit Ehrerbietigkeit, mit Aufmerksamkeit und Andacht.

§. 208.

Würde des Gebetes als Tugendübung; Früchte oder Wirkungen desselben als eines Tugend- und Gnadenmittels.

Das Gebet ist Tugendübung und zugleich Tugend- und Gnadenmittel.

1. Als Tugendübung ist es die würdigste und heiligste Handlung, deren der Mensch überhaupt fähig ist. Denn, wie oben bemerkt ward, erscheint das Gebet als innigste wechselseitige Berührung unseres Geistes und des göttlichen Geistes, als heiliger vertrauter Verkehr der Seele mit Gott, indem die Seele sich zu Gott erhebt und Gott sich zu ihr herabläßt, als eine Art geistiger Communion, indem die göttliche Kraft und die menschliche sich im Gebete

wunderbar mit einander vereinigen, um ein und dasselbe Werk hervorzubringen, welches in seiner Vollendung beiden angehört.

Wie groß erscheint demnach die Würde des Menschen, daß er fähig ist zu beten, ja daß er das unabweisliche Bedürfniß zu beten hat. Denn in der That spricht sich dieses Bedürfniß in Jedem aus, selbst im sittlich Verkommensten, indem selbst dieser im Augenblicke dringender Noth oder großer Gefahr oft unwillkührlich im Gebete Schutz und Zuflucht sucht. Und dieses Bedürfniß hat sich fühlbar gemacht, so lange die Welt steht. Immer und bei allen Völkern bildete das Gebet einen wesentlichen Bestandtheil der Gottesverehrung, immer hat die Menschheit gebetet; denn sie war stets vom Glauben beherrscht, daß die allwaltende Gottheit die menschlichen Schicksale und Handlungen leite und auf die Welt wunderbar einwirke, und daß das Gebet von ihr erhört werde: ein Glaube, der den Menschen selbst da noch beherrschte, wo verwerfliche Neigungen ihn in den Staub niederzogen; denn wenn die Knechte des Lasters falsche Güter vom Himmel erflehten, um damit schnöden Götzendienst zu treiben, so ist doch selbst in diesen verirrten Wünschen noch der Instinct jener heiligen Pflicht zu entdecken.

2. Faßt man das Gebet als Tugend- und Gnadenmittel auf, so lassen sich vorzüglich folgende drei Hauptfrüchte desselben unterscheiden; erstens ist es genugthuend für die begangenen Sünden, zweitens ist es verdienstlich, drittens ist es gnadenerwirkend.

a. Es ist genugthuend für die begangenen Sünden; denn können wir für unsere begangenen Sünden überhaupt durch gute Werke genugthuen, so können wir es gewiß auch durch das Gebet.

b. Es ist verdienstlich, wofern es hervorgeht aus der Gesinnung der Liebe und in rechter Art geübt wird; denn verdiente das pharisäische Gebet, wie der Heiland lehrt, einen zeitlichen Lohn; so wird das gute, aus einer guten Gesinnung hervorgehende Gebet gewiß auch eines ewigen Lohnes nicht ermangeln; und wenn jedes wahrhaft gute, aus der heiligen Liebe hervorgehende Werk verdienstlich ist, so ist es gewiß nicht weniger das Gebet, da es das gute Werk vorzugsweise ist.

c. Endlich ist das Gebet gnadenerwirkend; es erwirkt uns nicht allein Vergebung der Sünden (der Heiland lehrt uns beten: Herr vergib uns unsere Schulden, und der Zöllner ging auf sein reuiges Gebet gerechtfertigt nach Hause); sondern alle Gaben und Wohlthaten, die uns nothwendig oder nützlich sind. Denn wie der Mensch nach der Bemerkung des heil. Chrysostomus in leiblicher Beziehung nackt und dürftig geboren wird, aber die Hände hat,

womit er wie mit einem organum organorum sich alle nothwendigen Lebensbedürfnisse leicht herbeischaffen und bereiten kann: so kann der Mensch auch in geistlicher Beziehung zwar ohne die Hülfe Gottes nichts thun, reden oder denken; er hat aber als organum organorum das Gebet, womit er alles Andere erlangen kann.

Außer diesen drei Hauptwirkungen lassen sich als secundäre Wirkungen des Gebetes mit Bellarmin noch folgende aufführen:

a. das Gebet erleuchtet unseren Geist; indem es von Moses heißt, daß, als er aus dem Gespräche mit Gott zurückgekehrt, sein Antlitz geleuchtet habe, und indem der heilige Sänger sagt: accedite ad eum et illuminamini. Und ist Gott wirklich das Licht der Geister, wie sollte das Auge unseres Geistes sich im Gebete auf ihn hinrichten können, ohne zugleich wahrhaft von ihm erleuchtet zu werden.

b. Das Gebet stärkt die Hoffnung und das Vertrauen; denn je öfter man mit Jemanden liebevoll verkehrt; desto zuversichtlicher tritt man zu ihm.

c. Das Gebet vermehrt die Liebe und macht den Geist für die göttlichen Gaben empfänglicher; denn je mehr man mit Gott verkehrt, desto mehr empfindet man, wie süß er sei.

d. Das Gebet vermehrt die Demuth; denn wer Gott im Gebete naht, erkennt sich selbst vor ihm als einen Bettler und fühlt seinen unermeßlichen Abstand von ihm.

e. Das öftere Gebet erzeugt Verachtung aller irdischen Güter; denn es ist nicht möglich, daß Demjenigen, der unablässig mit dem Himmlischen und Ewigen sich beschäftigt, das Irdische nicht nichtig und eitel erscheinen sollte.

f. Das häufige Gebet erzeugt im Herzen des Betenden eine unbeschreibliche Wonne; denn es ist unmöglich, öfter an der Quelle aller Wonne und Süßigkeit zu verweilen, ohne aus dieser Quelle selbst Wonne und Süßigkeit zu schöpfen. Wie groß diese Wonne und Süßigkeit oft werden kann, zeigt sich an jenen Einsiedlern und Heiligen, die im Gebete ganze Nächte verharrten und sich dann am Morgen beklagten, daß die Sonne sie schon in ihren heiligen Betrachtungen störe.

g. Endlich verschafft das Gebet dem Menschen außer dem gedachten Nutzen und Vergnügen auch eine große Würde und Ehre; denn, wie der heil. Chrysostomus bemerkt, müssen selbst die Engel des Himmels jene Seele lieben und ehren, die sie in so häufigem Verkehre mit der göttlichen Majestät erblicken [1]).

---

1) Vergl. *Bellarmin*, Controv. Tom. III. De bonis operib. l. I. c. 3.

Vergegenwärtigt man sich alle diese Wirkungen, so begreift man vollkommen den Ausspruch des heil. Augustinus: „Wer gut zu beten weiß, der weiß auch gut zu leben." Im Gebete wird man alle seine Pflichten inne, im Gebete gewinnt man für alle diese Pflichten Neigung, durch das Gebet empfängt man alle Gnaden, die nothwendig sind, um sie zu üben.

§. 209.

Allgemeine Eigenschaften und Erfordernisse eines wahren Gebetes.

Damit aber das Gebet als Tugendübung jene Würde wirklich behaupte und als Tugend- und Gnadenmittel jenen Nutzen hervorbringe, muß es ein wahres, Gott wohlgefälliges Gebet sein. Von den nothwendigen Eigenschaften und Erfordernissen, die es in dieser Beziehung besitzen muß, sind bei Gelegenheit der verschiedenen Arten des Gebetes die meisten schon namhaft gemacht worden.

Die folgenden, die wir hier noch nachtragen, beziehen sich auf das Gebet im Allgemeinen und ergeben sich mehr oder weniger aus dem Wesen des Gebetes von selbst.

1. Reinheit oder wenigstens Reumüthigkeit des Herzens. Gott, dem ich mich im Gebete nahe, ist ein heiliger Gott, der die Sünde haßt und verabscheut, und deßhalb kann ihm das Gebet des Unbußfertigen nicht wohlgefällig sein.

2. Sammlung des Geistes, Aufmerksamkeit und Andacht. Ohne Sammlung und Aufmerksamkeit des Geistes keine Andacht, und ohne Andacht kein wahres Gebet. Treffend bezeichnet Gregor von Nazianz das Gebet als einen mystischen Tod, indem es zuerst die Sinne lostrenne von den äußeren Objecten und dann, um diesen mystischen Tod zu vollenden, auch den Geist lostrenne von den Sinnen, um ihn so mit Gott, seinem ewigen Principe, desto inniger zu vereinigen[1]). In der Lostrennung der Sinne von den äußeren Objecten und in der Lostrennung des Geistes von den Sinnen besteht die zum Gebete erforderliche Sammlung und Aufmerksamkeit des Geistes; in der Vereinigung des Geistes mit Gott, in der Hingebung des Herzens an Gott besteht die zum Gebete erforderliche Andacht.

Diesen Anforderungen entgegen stehen: das bloße Lippengebet (oratio labialis)[2]) und die Zerstreutheit beim Gebete.

1) Orat. XI. n. 17.
2) Matth. 15, 7.

Das Lippen- oder das pharisäische Gebet ist, wie der heil. Augustinus sagt, mehr eine Entehrung, als eine Verehrung Gottes. Was aber die Zerstreuungen beim Gebete betrifft, so kommen hier nur die freiwilligen in Betracht. Unfreiwillige Zerstreuungen berauben das Gebet weder seines Verdienstes noch seiner Früchte, und sind mehr nur Folge der Schwäche unserer menschlichen Natur überhaupt [1]); daher selbst die größten Heiligen nicht frei davon waren. Hauptsache ist, daß man vor dem Gebete selbst eine gute Intention macht, in deren Kraft das ganze Gebet, wenn man übrigens mit seinem Geiste nicht freiwillig ausschweift, Gott wahrhaft wohlgefällig ist [2]). Außerdem aber soll man sich auf das Gebet auch dadurch vorbereiten, daß man sich recht lebendig in Gottes Gegenwart versetzt, sich vor ihm verdemüthigt und das heilige Kreuzeszeichen macht. Sich auf das Gebet nicht vorbereiten, heißt nach der heiligen Schrift Gott versuchen [3]).

3. Gebetswärme oder Gebetseifer (fervor orationis). Bei der unserem Geiste eigenen Beweglichkeit läßt er den Gegenstand, für den er keine warme Theilnahme hat, ebenso schnell wieder los, als er ihn ergriffen hat. Ein Gebet ohne Wärme, ohne Herzlichkeit, ohne Eifer vermag daher zu Gott gleichsam nicht durchzudringen, oder vielmehr es entfernt sich von ihm, noch ehe es ihn erreicht hat. Der Gebetswärme entgegen steht die Trockenheit (ariditas), eine gewisse kaum näher zu beschreibende Leere des Gemüthes, in deren Folge sich der Mensch zum Gebete unaufgelegt fühlt, so daß er das Gebet, das ihm doch die süßeste Lust sein müßte, als lästigen Frohndienst empfindet, daß er es ohne Sammlung, ohne Andacht, ohne Salbung verrichtet. Diese Trockenheit der Seele kann eine bloße Prüfung sein, und Gott hat damit öfters selbst die größten Heiligen heimgesucht. Sie sollten dadurch belehrt werden, daß sie ihm dienen sollten um seiner selbst willen, nicht um der inneren Tröstungen willen, die sein Dienst einflößt; sie sollten sich in ihrer Treue und Standhaftigkeit gegen ihn bewähren und ihre Verdienste selbst dadurch vermehren.

Oft ist aber auch diese Gebetstrockenheit eine Strafe, womit

---

1) Vergl. *Basilius* de constit. monast. cap. 1.: Si vere debilitatus a peccato fixe nequis orare, quantumcunque potes, te ipsum cohibeas; et Deus ignoscit; eo quod non ex negligentia, sed ex fragilitate non potes, ut oportet, assistere coram eo.

2) *Thom.* 2. 2. qu. 83. art. 13.

3) Sir. 18, 23. „Vor dem Gebete bereite deine Seele vor und sei nicht wie ein Mensch, der Gott versucht.“

Gott die nachläßigen Seelen züchtigt. Er hört nicht auf sie oder scheint nicht auf sie zu hören, weil sie in tausend Dingen ihm Das verweigern, was er von ihnen fordert, und weil sie seinem göttlichen Willen widerstehen. Er vereinigt sich nicht mit ihnen, weil sie ohne Vorbereitung zu ihm kommen, und ohne Nachdenken und Aufmerksamkeit bei ihm verweilen; er verschließt ihnen die Fülle seiner Gnaden und Tröstungen, weil sie sich keine Gewalt anthun, sich für seine Gnaden und Tröstungen empfänglich zu machen.

So beachtenswerth und nützlich übrigens auch diese und überhaupt alle jemals aufgestellten Regeln des Gebetes sein mögen; die beste Methode zu beten ist: Gott lieben. Mit dieser Liebe im Herzen ist man auf einmal ein Mann des Gebetes. Von dem Augenblicke an, wo man Gott liebt, geht man mit Freuden zum Gebet, verharrt man darin ohne Ueberdruß und mit innerlicher Tröstung, und ungern scheidet man davon, gleich jenem berühmten Anachoreten Antonius, der sich eines Morgens beklagte, daß schon die Sonne am Himmel sich erhebe und ihn störe in der Unterhaltung, die er die Nacht hindurch mit Gott gepflogen. Mit dieser Liebe im Herzen erfüllen sich alle Erfordernisse des Gebetes wie von selbst.

§. 210.

Orts- und Zeitumstände des Gebetes.

Wenn die im vorhergehenden Paragraphen aufgeführten Eigenschaften und Erfordernisse sich hauptsächlich auf die innere Seite des Gebetes beziehen, und gleichsam die Seele desselben ausmachen; so sind doch auch die äußeren Anforderungen, die man an das Gebet stellt, nicht für geringfügig zu achten, da sie bei der Beschränktheit unseres Wesens auf das Innere des Gebetes selbst rückwirkend sind. Vor Allem sind hierher zu rechnen:

Die äußeren Umstände des Ortes und der Zeit. Ueberall zwar kann man beten, und überall soll man sich in der Gegenwart Gottes fühlen; aber bestimmte Oerter sind doch zur Beförderung der Andacht vorzugsweise geeignet. So eignet sich besonders als Ort zum Gebete die Einsamkeit; denn indem sie uns absondert von dem Gedränge und Gewühle des Weltlebens, begünstigt sie die Sammlung des Geistes und macht uns für die Anregungen der göttlichen Gnade empfänglicher; daher denn auch Christus selbst, um zu beten, gern die Einsamkeit aufsuchte [1]), so wie er uns hiezu ebenfalls einladet. „Wenn du betest," sagt er,

---

1) Marc. 1, 35. u. a.

„so gehe in deine Kammer, schließe die Thüre hinter dir zu und bete zu deinem Vater im Verborgenen, und dein Vater, der in das Verborgene sieht, wird dir's vergelten." Ganz besonders aber ist der Ort des Gebetes die **Kirche**; Gott hat den ihm hier dargebrachten Gebeten ganz besonders Erhörung zugesichert; und zwar erstens wegen der Einweihung dieses Ortes, die in dem Betenden eine besondere Devotion erweckt; zweitens wegen der heiligen Mysterien und der anderen Zeichen der Frömmigkeit, die hier aufbewahrt oder verrichtet werden; drittens endlich wegen der Vereinigung vieler Betenden, welche ebenfalls das Gebet erhörbarer macht, nach dem eigenen Ausspruche unseres Heilandes: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen [1])."

Was die **Zeit** des Gebetes betrifft, so sind bestimmte Tageszeiten schon durch das höchste Alterthum als Gebetszeiten geheiligt. So sagt schon der Psalmist [2]): „Rufen will ich zu Gott und der Allmächtige wird mich erretten; des Abends, Morgens und Mittags will ich beten und seufzen, und er wird meine Stimme erhören." So wie es auch aus der Apostelgeschichte bekannt ist, daß nach Weise der Juden auch die ersten Christen schon bestimmte Gebetsstunden eingehalten haben [3]). Die Sonn- und Festtage sind durch Gebet besonders zu heiligen.

§. 211.

Die verschiedenen Stufen des Gebetes.

Wie bei der theologischen Liebe höhere und geringere Stufen unterschieden werden müssen, so lassen sich solche Stufen auch bei dem Ausdrucke der Liebe, dem Gebete, unterscheiden. Beschreibungen dieser Gebetsstufen finden sich in den Schriften der älteren ächten Mystiker oft in den anmuthigsten Bildern und Gleichnissen ausgeführt. Beispielsweise sei hier nur an die Vorstellungen der heil. Theresia erinnert, welche, um die verschiedenen Stufen des Gebetes zu versinnbilden, das Gebet mit dem Begießen eines Gartens vergleicht. Dieses Begießen, sagt sie, kann auf vierfache Weise vor sich gehen; entweder schöpft man Wasser aus einem Brunnen, oder man gewinnt das Wasser durch ein Zugrad, woran viele Wassereimer sind, oder man leitet das Wasser in den

1) *Thom.* 2. 2. qu. 85. art. 1.
2) Ps. 54, 17. 18.
3) Apst. 3, 1; 5, 4; 10, 9.

Garten aus einem Bache oder Fluße, oder das Begießen geschieht endlich durch einen milden und reichlichen Regen, womit die Beschreibung der vier Stufen des Gebetes vollendet ist. Auf der ersten Stufe, wo man das Wasser mit vieler Mühe aus dem Brunnen schöpft, stehen die Anfänger, denen es noch schwer wird, die immer umherstreifenden Sinne von den äußeren Objecten abzuziehen, um mit Gott zu verkehren und aus diesem Verkehr geistige Nahrung zu schöpfen. Auf der zweiten Stufe tritt man zu Gott in eine innigere Berührung. Gott spendet der Seele reichlicher das Wasser seiner Gnaden, und die Seele hat sich nicht so großen eigenen Anstrengungen zu unterziehen. Auf der dritten Stufe will der Herr dem Gärtner so helfen, daß er gleichsam selbst Gärtner wird. Er gibt dann Wasser ohne Maß. Er bringt, was die Seele mit Mühe und Beschwerde nicht vermochte, in einem Augenblicke zuwege; und unvergleichlich größer ist die Wonne und Lieblichkeit, welche die Seele hier empfindet. Sie weiß dann gleichsam selbst nicht, was sie thun soll, ob sie reden oder schweigen, lachen oder weinen soll. Es ist gleichsam eine himmlische Thorheit, in der man die wahre Weisheit lernt, und eine ungemein süße Weise, Gott zu genießen.

Die vierte Stufe ist unter allen die vollkommenste; was aber die Seele hier empfindet, dieses zu beschreiben ist fast nicht möglich. Ich wollte es versuchen, fährt die heil. Theresia fort, nach der heil. Communion, wo ich dieser Gebetsweise gewürdigt war, und ich dachte da bei mir selbst, was doch die Seele in dieser Zeit thun möchte. Der Herr sprach dann zu mir: Tochter! die Seele vernichtet sich selbst und vergeht, auf daß sie um so mehr in mich sich versenke; nicht sie lebt mehr, sondern ich lebe in ihr; und weil sie das, was sie versteht, nicht begreifen kann, so versteht sie, ohne zu verstehen. In diesem Vereinigungsgebete geschehen die kräftigsten Versprechungen und die muthigsten Vorsätze, da entstehen die reinsten und lebhaftesten Begierden, erst da wird der Abscheu vor der Welt recht groß, erst da fängt man an, ihre Eitelkeit recht zu erkennen und zugleich recht zu fühlen seine eigene gänzliche Ohnmacht; denn die Seele ist hier an eine Stelle gekommen, wo die Sonne sehr hell in sie einstrahlt, und wo kein Spinnengewebe mehr verborgen bleibt [1]).

---

1) Vergl. ihre Vita c. 10—14.: die ausführlichere Beschreibung siehe bei Probst (katholische Moraltheologie I. Bd., §. 194.)

§. 212.

III. Die Feier der heiligen Tage und Zeiten.

Der Christ, welcher aus dem Glauben lebt, weiß, daß jeder Tag dem Herrn heilig ist, und daß sein ganzes Leben ein beständiger Gottesdienst sein soll. Dieses hindert jedoch nicht, dem Dienste des Herrn besondere Tage und Zeiten vorzugsweise zu widmen. Und betrachtet man den unstäten und wandelbaren Sinn des Menschen, seine geringe Ausdauer im Guten, seinen Hang zum Irdischen, seine häufige Unaufgelegtheit zu höheren göttlichen Dingen, so wird man solche äußere Anregungen und Antriebe zum Dienste Gottes nicht allein gerechtfertigt, sondern sogar nothwendig finden, damit der Mensch durch die zeitlichen Dinge so hindurchgehe, daß er über der Beschäftigung mit ihnen die ewigen nicht verliere. Durch göttliches und kirchliches Gebot sind deshalb für die Gottesverehrung noch besondere Tage und Zeiten angeordnet worden, und es macht die Feier dieser Tage und Zeiten einen wesentlichen Bestandtheil der Gottesverehrung aus. Was die rechte Art und Weise dieser Feier betrifft, so hat die Kirche hierüber besondere positive Vorschriften erlassen, welche bei der Lehre von unserem Verhalten gegen die Kirche werden zur Sprache gebracht werden. Aber wichtig ist es auch, daß der Christ auf die Idee des Kirchenjahres im Großen und Ganzen eingehe, daß er jede Festzeit im Geiste der Kirche erfasse und mit der Kirche gleichsam selbst durchlebe. Denn das Kirchenjahr soll in seinem stets wiederkehrenden Kreislaufe nicht nur das Historische des Lebens unseres Erlösers und seiner erlösenden Thätigkeit uns in's Andenken zurückrufen; es soll uns auch veranlassen, alle Hauptabschnitte seines Lebens gleichsam persönlich mit zu durchleben, gleichsam auf's Neue mit ihm geboren zu werden, mit ihm zu wachsen, mit ihm zu fasten und die Versuchung zu überwinden, mit ihm zu leiden und zu sterben, im Geiste mit ihm aus dem Grabe zu erstehen und gegen Himmel zu fahren, und endlich mit seinen Aposteln den heiligen Geist zu empfangen. Ein solches geistiges sich Anschließen an das Leben Jesu Christi, wie es seinen Hauptabschnitten nach im Kirchenjahre gleichsam ewig sich erneuert, würde offenbar den Absichten der Kirche am vollkommensten entsprechen und eines der wirksamsten Beförderungsmittel des religiösen Lebens überhaupt sein. Auch die Festtage der seligsten Jungfrau, wie anderer ausgezeichneten Heiligen, mit denen das Kirchenjahr durchflochten ist, sollen wie Glockentöne an unser Herz schlagen; sie sollen uns gleichsam mit

hineinziehen in diesen Strom göttlichen Lebens, das alle wahren Glieder Christi so sichtbar durchdringt. Und was endlich das Kirchenjahr im Ganzen und Großen bezweckt, das bezweckt im Kleinen eine jede einzelne Woche, in der die Hauptacte des gesammten Erlösungswerkes, das bittere Leiden und Sterben Jesu Christi (am Donnerstag, Freitag und Samstag), und seine glorreiche Auferstehung (am Sonntag), gleichsam fortwährend erneuert werden.

Von den ausdrücklich gebotenen und nur mit Rücksicht auf Andere vollziehbaren Acten der privaten Gottesverehrung.

§. 213.

I. Das Glaubensbekenntniß.

1. Ein Glaubensbekenntniß im weiteren Sinne des Wortes (confessio fidei materialis) ist ein jeder religiöser Act; denn durch jeden religiösen Act gebe ich zugleich auch meinen Glauben zu erkennen. Unter dem Glaubensbekenntnisse im engeren Sinne aber (confessio fidei formalis) wird ein solcher Act verstanden, wodurch man die äußere Kundgebung seines Glaubens direct beabsichtigt [1].

a. Daß das Glaubensbekenntniß auch im engeren Sinne des Wortes uns von Gott ausdrücklich geboten sei, unterliegt keinem Zweifel. „Jeder," sagt der Heiland, „der mich bekennt vor den Menschen, den werde auch ich bekennen vor meinem Vater, der im Himmel ist [2]," und bekannt ist der Ausspruch des Apostels: „Mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit; mit dem Munde aber geschieht das Bekenntniß zur Seligkeit [3]," worauf sich der heil. Augustinus bezieht, wenn er sagt: fides officium a nobis exigit et cordis et linguae [4].

In der Erfüllung dieser Pflicht sind uns wie Christus selbst, so auch die Apostel, Martyrer und Bekenner der Kirche mit ihrem Beispiele vorangegangen, und offenbar hat nichts zum Ruhme und zur Verbreitung der christlichen Religion so viel beigetragen, als jene heilige Freimüthigkeit, die sie in Uebung jener Pflicht an den Tag gelegt.

---

1) *Suarez* l. c. disp. XIV. Sect. II.
2) Matth. 10, 32.
3) Röm. 10, 10.
4) Lib. de fid. et symb. c. 1.

Jedes Bekenntniß des Glaubens kostete in den Zeiten der Verfolgung der Kirche einen Martyrer, aber jeder Martyrer gab der christlichen Religion eine Schaar neuer Vertheidiger.

Es hat aber diese Pflicht einen dreifachen Pflichttitel. Wir sind nämlich zum Bekenntnisse unseres Glaubens verpflichtet erstens um der Ehre Gottes selbst willen, zweitens wegen unseres Verhältnisses zur Kirche und drittens um des Nächsten willen.

Wir sind dazu verpflichtet um der Ehre Gottes selbst willen; denn Gottes Ehre fordert es, daß wir seiner uns geoffenbarten Wahrheit nicht nur innerlich zustimmen, sondern daß wir uns ihr auch äußerlich unterwerfen. Denn offenbar hat Gott die Religion — und der Glaube ist ja die Grundlage der ganzen Religion — nicht gegründet, daß sie im Innern des Herzens verborgen bleiben solle; vielmehr sollte sie auch sichtbar hervortreten, weil ihr äußerer Glanz offenbar beiträgt zur Ehre ihres Urhebers, dem sie uns unterwirft und den sie uns als den Gegenstand unserer Anbetung hinstellt.

Den Glauben nicht bekennen ist demnach nichts Anderes, als Gott die schuldige Ehrfurcht versagen und den Glauben selbst verrathen, denn nicht nur Der, sagt der heil. Chrysostomus, ist ein Verräther des Glaubens, der ihn offen verläugnet, sondern auch Derjenige, der ihn da nicht offen bekennt, wo er ihn bekennen soll [1]).

Zweitens ist diese Pflicht begründet in unserem Verhältnisse zur Kirche, indem wir durch das Glaubensbekenntniß, das wir als Erwachsene ablegen, jenes Glaubensbekenntniß, das bei der heiligen Taufe in unserem Namen der Kirche abgelegt worden, nur ratificiren und uns dadurch zugleich als ihre wirklichen Glieder zu erkennen geben.

Endlich erfüllt der Christ durch das Glaubensbekenntniß eine nothwendige Pflicht der Nächstenliebe, indem er dem Nächsten dadurch ein gutes Beispiel gibt.

b. Doch als affirmatives Gebot ist das Gebot des Glaubensbekenntnisses nicht immer und unter allen Umständen, sondern nur unter bestimmten Bedingungen verbindend, nach der Lehre des heil. Thomas nämlich nur dann, wenn durch Unterlassung des Glaubensbekenntnisses die Ehre Gottes oder der Nutzen des Nächsten geschmälert oder beeinträchtigt wird. Diese Bedingungen würden aber eintreffen:

---

1) Vergl. *Chrysost.* in Matth. hom. 25.

α. wenn man von der Obrigkeit zum Bekenntniß des Glaubens ausdrücklich aufgefordert oder wegen seines Glaubens, wenn auch auf ungerechte Weise, befragt würde. Denn wer von der Obrigkeit, wenn auch ungerecht wegen seines Glaubens befragt, sich als Katholiken bekennt, gibt zu erkennen, daß er den katholischen Glauben hoch achte, und daß er bereit sei, sich für ihn jeder Gefahr auszusetzen, was dem Glauben und Gott offenbar zur Ehre gereicht. Auch ist die entgegengesetzte Ansicht vom römischen Stuhle verworfen worden [1].

β. Wenn man zwar von einer Privatperson aber öffentlich wegen seines Glaubens befragt würde; denn durch das Nichtbekenntniß des Glaubens, durch Schweigen, oder ausweichende, unbestimmte, zweideutige Antworten würde man hier nach der Bemerkung von Suarez Gott und der Religion die schuldige Ehre entziehen oder dem Nächsten ein schweres Aergerniß geben.

Ob man dagegen, von einer Privatperson bei Privatgelegenheiten wegen seines Glaubens befragt, ebenfalls zum offenen, klaren und unumwundenen Bekenntnisse seines Glaubens verpflichtet sei, oder ob man sich in solchem Falle ausweichender Antworten bedienen, oder auch gänzlich schweigen dürfe, wird von den Moraltheologen controvertirt. Offenbar kommt es hiebei hauptsächlich auf Ort, Zeit, Person und Umstände an. Jedenfalls aber würde mein Ausweichen oder mein Schweigen sündhaft sein, wenn es aus Schaam geschähe, oder doch von Anderen als Schaam gedeutet werden könnte.

γ. Wenn man hoffen könnte, durch das Bekenntniß des Glaubens Ungläubige zum Glauben zurückführen, Schwache im Glauben befestigen, den Spott, Schimpf und die Lästerung der Gottlosen zurückweisen, abwehren oder entkräften zu können; oder wenn umgekehrt das Nichtbekenntniß des Glaubens eine Verachtung der Religion, ein Aergerniß, eine Bestärkung der Irrenden in ihrem Irrthume oder auch die Perversion des Nächsten zur Folge haben könnte. In dem einen wie in dem anderen Falle würde man durch das Nichtbekenntniß des Glaubens der Religion die ihr gebührende Ehre entziehen und die Liebe gegen den Nächsten verletzen.

δ. Wenn die Unterlassung des Bekenntnisses eine thatsächliche Verläugnung des Glaubens selbst einschließen würde (impli-

---

1) Papst Innocenz XI. verdammte folgende These: Si a potestate publica quis interrogatur fidem ingenue confiteri ut Deo et fidei gloriosum consulo; tacere, ut peccaminosum non damno.

cita fidei negatio) [1]. Dies würde z. B. der Fall sein, wenn an meiner Statt ein Anderer auf eine desfallsige an mich ergangene Frage antworten würde: „ich verläugnete den Glauben oder sei gegen den Glauben gleichgültig" und ich dazu schwiege.

In allen Fällen, wo durch das Bekenntniß des Glaubens die Ehre Gottes und das Heil des Nächsten nicht befördert wird, darf ich es unterlassen. Ich darf mithin auch, wenn meine Gegenwart zur Stärkung Anderer nicht nothwendig oder nützlich ist, mich der Verfolgung durch die Flucht entziehen, wie solches hervorgeht aus der Lehre [2]) und dem eigenen Beispiele Jesu Christi, aus dem Beispiele der Apostel [3]) und vieler Heiligen (Athanasius, Cyprian u. a.), so wie aus der einstimmigen Lehre der heiligen Väter (Cyprian, Athanasius, Augustinus u. a.), welche im Gegensatze zu Tertullian, der in seiner Schrift de fuga in persecutione die Flucht bei Verfolgungen für unerlaubt erklärt, auf die Lehre Christi und das Beispiel der Apostel hinweisen und mit Recht bemerken, daß der der Verfolgung Entfliehende, weit entfernt den Glauben zu verläugnen, ihn vielmehr indirect bekenne, weil er nicht fliehen würde, wenn er am Glauben nicht festhielte [4]).

Ja es kann unter der ebengedachten Bedingung, daß das Glaubensbekenntniß weder die Ehre Gottes noch das Heil des Nächsten fördert, oft sogar eine förmliche Pflicht sein, es zu unterlassen, und zwar:

a. wenn man sich selbst durch das Bekenntniß des Glaubens leiblichen oder geistlichen Gefahren aussetzen;

b. wenn man dadurch die Bosheit zur Verfolgung reizen, oder den Glauben dem Gespötte des Unverstandes preisgeben würde.

In diesen Fällen würde durch das Bekenntniß des Glaubens ein größeres Gut verhindert und der Religion wie dem Nächsten selbst Schaden zugefügt. Hierauf beziehen sich die Worte des Heilandes: „Ihr sollt das Heilige nicht den Hunden, und die Perlen nicht den Schweinen vorwerfen, damit sie dieselben nicht etwa mit ihren Füßen zertreten und sich umkehren und euch

---

1) Vergl. *Thom.* 2. 2. qu. 3. art 2. und *Antoine* a. a. O. tract. de virt. theol. cap. 3.

2) Matth. 10, 23.

3) Bekanntlich wich der Herr selbst mehrmals den Verfolgungen aus, und der Apostel Paulus ließ sich, um seinen Verfolgern zu entgehen, in einem Korbe von der Stadtmauer herunter. Apst. 9, 25.

4) Vergl. *Cyprian* de lapsis: Qui interim cedit, non fidem negat, sed tempus exspectat: nam forte, qui non secedit, negaturus remansit.

zerreißen [1]." Gegen das voreilige, unbesonnene, fanatische Sichzudrängen zum Martyrthume nach Art der Circumcellionen spricht eben so sehr das Beispiel Christi und der Apostel, als die ganze Anschauungsweise und Praxis der Kirche; denn so hoch diese auch auf der einen Seite das Martyrthum ehrte, so erkannte sie doch auf der anderen Seite Diejenigen nicht für wahre Martyrer an, die sich unbesonnen und ohne allen Grund zum Martyrthume hinzugedrängt.

2. Es ist niemals und unter keinen Umständen, selbst nicht zur Vermeidung des Todes, erlaubt, den Glauben äußerlich zu verläugnen.

Es folgt dies

a. aus der Natur der Sache, denn die äußere Verläugnung seines Glaubens ist eine offenbare Lüge; sie ist eine Lüge in einer der heiligsten Angelegenheiten, und schließt zugleich einen schweren Frevel gegen Gott selbst ein, indem man durch Verläugnung seines Glaubens Gott selbst als den höchst Wahrhaftigen verläugnet;

b. aus den bekannten Worten des Heilandes: „wer mich verläugnet vor den Menschen, den werde ich wieder verläugnen vor meinem Vater, der im Himmel ist [2];" so wie aus der Lehre und Praxis der Kirche, welche die Verläugnung des Glaubens stets für ein schweres Verbrechen erklärt, und die Behauptung der Elkesaiten, daß man in den Verfolgungen den Glauben äußerlich verläugnen dürfe, wofern man ihn nur im Herzen bewahre, als häretisch verdammt hat.

Es bedarf demnach kaum der Bemerkung, daß ein Katholik schwer gegen den Glauben sündigte, wenn er auf die von wem auch immer an ihn gestellte Frage, ob er Katholik sei, aus was immer für Gründen antwortete, er sei kein Katholik. Dagegen würde allerdings ein Priester oder ein Mönch durch Verneinung der Frage, ob er Priester oder Mönch sei, wohl lügen, doch sich nicht der Sünde der Glaubensverläugnung schuldig machen.

3. Es ist niemals und unter keinen Umständen, selbst nicht zur Vermeidung des Todes, erlaubt, eine falsche Religion zu simuliren, rücksichtlich an solchen Handlungen sich zu betheiligen, die entweder an sich oder der herkömmlichen Sitte und Auffassung nach das äußere Bekenntniß einer falschen Religion einschließen (communio in sacris cum haereticis vel infidelibus). Denn offenbar schließt

---

1) Matth. 7, 6.
2) Matth. 10, 33.

das, wenn auch simulirte, Bekenntniß einer falschen Religion von selbst eine Verläugnung zur wahren Religion und des wahren Glaubens ein, oder vielmehr es ist nur eine thatsächliche Verläugnung des Glaubens; und dasselbe Gebot des Glaubens, das mir die innere Zustimmung der wahren Religion und das äußere Bekenntniß derselben gebietet, verbietet mir wie die innere Zustimmung zur falschen Religion, so auch das äußere Bekenntniß derselben.

Dasselbe wird bestätigt durch die stete Lehre und Praxis der Kirche, welche z. B. in den ersten Jahrhunderten die genuflexio oder thurificatio vor einem Götzenbilde als förmliche Glaubensverläugnung erkannt und bestraft hat. Es ist daher entschieden unerlaubt und ein Verbrechen gegen den Glauben:

a. sich an der Abendmahlsfeier der Häretiker oder doch an solchen religiösen Ceremonien derselben zu betheiligen, die ihnen als solchen eigenthümlich sind, an ihren Gebeten, religiösen Gesängen u. dgl.

b. Ihren Predigten oder gottesdienstlichen Zusammenkünften in der Absicht beizuwohnen, dadurch den Schein der Zustimmung zu denselben oder der Begünstigung derselben zu gewinnen. Findet die Beiwohnung bei den Predigten und dem Gottesdienste der Häretiker aus bloßer Neugierde statt, so ist dies zwar keine Glaubensverläugnung, doch auch nicht immer zu entschuldigen, besonders dann nicht, wenn daraus für Schwache Aergerniß entstehen könnte. Auch ist es nach einer ausdrücklichen Entscheidung des Papstes Paul V. unerlaubt, aus Gehorsam gegen den Befehl der weltlichen Obrigkeit die Predigten der Häretiker anzuhören, wenn auch die Obrigkeit versichern sollte, daß sie mit diesem Befehle noch Keinen ihrer Unterthanen zum Religionswechsel zwingen wolle; unerlaubt ist hier die Folgsamkeit, weil dadurch, auch abgesehen von der Gefahr der Perversion, jedenfalls das Ansehen der Häresie äußerlich erhöht, das Ansehen des katholischen Glaubens dagegen gemindert und untergraben würde.

c. Endlich ist es aus leicht begreiflichen Gründen unerlaubt, sich solcher Kleider, Abzeichen u. dgl. zu bedienen, wodurch sich die Häretiker oder Ungläubigen als solche unterscheiden und die nur diesem einzigen Zwecke religiöser oder confessioneller Unterscheidung gewidmet sind (peculiaria signa professiva falsae religionis).

Andere auf diesen Gegenstand bezügliche Fragen werden dagegen controvertirt. Betreffend namentlich die Frage, ob man sich auch durch Eingehen einer gemischten Ehe vor einem protestantischen Prediger der communio in sacris cum haereticis schuldig mache,

so hängt die Entscheidung derselben lediglich davon ab, ob man die protestantische Einsegnung der Ehe als einen bloßen Civilact oder als eine religiöse Ceremonie zu betrachten habe. Da aber die letztere Auffassungsweise, wenigstens im Sinne des Protestantismus, offenbar die richtige ist, so wird man mit dem heil. Liguori diese Frage nur bejahen können, gleichviel, ob dieser protestantischen Einsegnung die Einsegnung auch durch einen katholischen Pfarrer zur Seite gehe oder nicht, und im ersteren Falle, ob sie ihr vorhergehe oder nachfolge.

Dagegen macht man sich dem heil. Liguori zufolge der communio in sacris cum haereticis nicht schuldig, wenn man einem protestantischen Leichenbegängnisse beiwohnt oder bei einer protestantischen Taufe als Pathe assistirt; ja letzteres ist dem heil. Liguori zufolge unter Umständen sogar wünschenswerth, indem man als Pathe des Kindes zugleich die Verpflichtung übernehme, für die Erziehung desselben in der katholischen Religion nach Möglichkeit zu wirken [1].

II. Der Eid.

§. 214.

Begriff des Eides.

Der Eid ist die Anrufung Gottes als Zeugen zur Bekräftigung einer Rede. Als Zeuge wird aber Gott nicht etwa in der Absicht angerufen, daß er sogleich und wie durch ein Wunder die Wahrheit bezeugen solle — denn dieses hieße Gott versuchen —; sondern es wird ihm vielmehr selbst anheim gestellt, wann und wie er die verborgene Wahrheit offenbar machen wolle.

Damit wirklich ein Eid geleistet werde, ist zweierlei erforderlich:

1. die Intention zu schwören, welche wenigstens eine virtuelle sein muß [2];

2. der Ausdruck dieser Intention, der jedoch nicht nothwendig in Worten, sondern ebensowohl in jedem anderen Zeichen bestehen kann, das seiner eigentlichen oder seiner herkömmlichen Bedeutung nach diese Intention manifestirt, in der Erhebung der Hand, in der Berührung des Evangelien-Buches u. dgl.; ja es braucht, wenn man vom Zwecke des Eides absehen will, dieser Ausdruck nicht einmal ein äußerer zu sein; es kann auch ein rein inneres Wort, und somit der Eid selbst ein rein innerer sein.

---

1) Theol. Mor. Vol. I. lib. II. tract. I. c. 3.

2) *Thom.* 2. 2. qu. 98. art. 3.

Einer bestimmten festgesetzten Formel bedarf es zum Schwure nicht; habe ich wirklich die Intention, Gott zum Zeugen anzurufen, so genügt jede Formel, selbst wenn sie die Anrufung Gottes zum Zeugen an sich nicht ausdrücken sollte[1]). Besteht aber ein Zweifel über die Intention, so entscheidet über den Sinn der angewendeten Formel der Sprachgebrauch. So gelten namentlich die Formeln: „vor Gott behaupte ich dieses;" „Gott ist mein Zeuge;" „bei Gott, es ist wahr;" nicht für Eidesformeln, wenn sie behauptend (enuntiative) ausgesprochen werden, in dem Sinne nämlich, Gott wisse, was man sage; wohl aber gelten sie für Eidesformeln, wenn sie anrufungsweise (invocative) ausgesprochen werden. In letzterem Sinne nimmt der heil. Thomas die in den Briefen des heil. Paulus vorkommenden Formeln: testificor coram Deo et Jesu Christo; ecce coram Deo dico, quod non mentior; testis est mihi Deus[2]).

Ausdrücke, wie: wenn dieses nicht wahr ist, will ich Gott abschwören, will ich meinen Glauben aufgeben, soll Gott ungerecht sein, soll Gott nicht Gott sein, sind Blasphemien, wenn ihnen der Sinn zu Grunde liegt: mein Glaube an Gott, an seine Gerechtigkeit u. dgl. hänge von der Wahrheit meines Wortes ab; wirklich juratorisch aber können sie sein, wenn sie comparativ gebraucht werden, nämlich in dem Sinne: wie ich gewiß bin, daß ich mit der Gnade Gottes von meinem Glauben nicht abfallen werde, daß Gott nicht ungerecht sein könne u. dgl.; so bin ich auch gewiß, daß ich jetzt die Wahrheit sage.

Die Formeln: in Wahrheit; bei meinem Gewissen; bei meiner Christenehre; bei meiner Priesterehre und andere dieser Art werden gewöhnlich nicht für Eidesformeln, sondern nur für stärkere Betheuerungen angesehen; so daß der Sinn ist: ich bekräftige dieses mit derjenigen Wahrhaftigkeit, ich verspreche es mit derjenigen Treue, die man von einem gewissenhaften Manne, von einem Christen, von einem Priester erwarten darf.

§. 215.

Verschiedene Eintheilungen des Eides.

Der Eid läßt sich erstens betrachten in Rücksicht auf den Gegenstand der Rede, die dadurch bekräftigt werden soll; zweitens in Rücksicht auf die Art und Weise, wie er geleistet wird; drittens in

1) Suarez, Azor, Sanchez u. A.

2) 2 Timoth. 2, 14. Gal. 1, 20. Röm. 1, 9.

Rücksicht auf Denjenigen, bei dem man ihn leistet, und viertens endlich in Rücksicht auf andere merkliche oder wichtige Umstände, unter denen man ihn leistet.

Diese vier verschiedenen Gesichtspuncte begründen die verschiedenen Eintheilungen des Eides. Betrachtet man nämlich den Eid

1. in Rücksicht auf den Gegenstand der Rede, die dadurch bekräftigt werden soll; so kann dieser Gegenstand entweder ein Vergangenes oder Gegenwärtiges (dictum de praeterito vel praesenti), oder aber ein Zukünftiges (dictum de futuro) betreffen.

Im ersteren Falle heißt der Eid Bekräftigungseid schlechthin (juramentum assertorium); im letzteren Falle heißt er Versprechungseid (juramentum promissorium).

Das eidliche Versprechen kann wieder entweder ein einfaches, von Anderen noch nicht acceptirtes Versprechen sein (juramentum promissorium simplex), oder es kann zugleich ein vom Anderen acceptirtes sein; ist dieses Versprechen Gott gemacht, so ist es das eidliche Gelübde *(votum juratum)*; ist es dem Nächsten gemacht, so ist es der eidliche Vertrag *(pactum juratum)*; ist es Gott und dem Nächsten zugleich gemacht (ich gelobe z. B. Gott durch einen Eid, einem Armen ein bestimmtes Almosen zu geben), so ist es das mit einem Vertrage verbundene eidliche Gelübde *(votum cum pacto juratum)*.

2. Betreffend die Art und Weise der Eidesleistung, kann ich Gott entweder einfach zum Zeugen anrufen (Gott sei mein Zeuge; ich schwöre bei Gott, dem Allwissenden u. dgl.), und ein solcher Eid wird *juramentum contestatorium* genannt, oder ich kann Gott anrufend zugleich seine Strafgerechtigkeit gegen mich herausfordern, für den Fall, daß ich nicht die Wahrheit sagen sollte (Gott soll mich strafen; er soll mich verdammen u. dgl., wenn dieses nicht wahr ist); und ein solcher Eid wird *juramentum execratorium* genannt. Die gewöhnliche Formel für diese letztere Art von Eid lautete im A. T. gewöhnlich: Hoc faciat mihi Deus et hoc addat; die Formel, deren man sich jetzt hiefür gewöhnlich bedient, ist: sic me Deus adjuvet et haec sancta Evangelia. Auch die Formeln: bei meinem Leben, bei meiner Gesundheit, bei meiner Seele u. dgl. sind, wenn sie überhaupt für Eidesformeln genommen werden, Formeln des execratorischen Eides.

3. Mit Rücksicht auf Denjenigen, bei dem man schwört, wird der Eid eingetheilt in den Eid der unmittelbaren und directen Anrufung Gottes (juramentum explicitum), und in den Eid der mittelbaren und indirecten Anrufung Gottes (juramentum implicitum).

Mittelbar und indirect wird aber Gott dadurch zum Zeugen angerufen, daß man bei solchen Creaturen oder Gegenständen schwört, die zu Gott in einer ganz speciellen Beziehung stehen: oder an denen Gottes Macht, Weisheit, Güte besonders hervorstrahlt, in denen er als besonders wirksam und gegenwärtig vorgestellt wird: beim Himmel, bei den Heiligen, den Reliquien, dem Kreuze, den Evangelien, dem christlichen Glauben u. dgl.

4. Mit Rücksicht auf andere merkliche oder wichtige Umstände, unter denen der Eid geleistet werden kann, theilt man ihn ein in den einfachen (juramentum simplex), und in den feierlichen Eid (juramentum solemne). Der letztere wird geleistet mit einer gewissen Feierlichkeit, vor dem Notar, dem Richter, der Obrigkeit, mit Berührung der Evangelien, des Kreuzes, der Erhebung der Hand oder einiger Finger u. dgl. Derselbe kann wieder ein gerichtlicher oder ein außergerichtlicher sein; und er kann entweder nur durch Worte (juramentum solemne *verbale*) oder nur durch Zeichen: Berührung des Kreuzes, der Evangelien u. dgl. (juramentum solemne *reale*), oder auch durch beides zugleich geleistet werden (juramentum ex reali et verbali mixtum); im letzten Falle wird er gewöhnlich körperlicher Eid (juramentum solemne corporale) genannt.

§. 216.

Erlaubtheit und Güte des Eides.

Der Eid an sich ist erlaubt und gut. Seine Güte erhellt, wie der heil. Thomas bemerkt, theils aus seinem Ursprunge, theils aus seinem Zwecke. Sie erhellt aus seinem Ursprunge, denn der Eid ist entsprungen aus dem Glauben an Gott, als die untrügliche Wahrheit und als den allwissenden und gerechten Vergelter aller unserer Handlungen; sie erhellt aus seinem Zwecke, denn er dient zur Befestigung rechtlicher Verhältnisse oder, wie der Apostel sagt, er wird geleistet zur Bestätigung und macht jedem Streite ein Ende[1]). Daher hat auch das A. T., weit entfernt, den Eid als unerlaubt zu mißbilligen, ihn vielmehr geheiligt; es schärft wiederholt ein, daß man nicht bei anderen Göttern, sondern nur bei dem Namen des wahren Gottes schwören[2]), und daß man schwören solle in der Wahrheit, im Rechte und in der Gerechtigkeit[3]). Und, was bemerkenswerth ist, Gott erscheint im A. T. selbst als Schwörender;

1) *Thom.* 2. 2. qu. 89. art. 2.
2) 5 Mos. 6, 13.
3) Jerem. 4, 2.

er fügt der Verheißung, die er dem Abraham gegeben, einen Eid bei[1]), wodurch wenigstens die Vermuthung abgeschnitten wird, als ob es sich mit dem Eide verhalte, wie mit der Polygamie und der Ehescheidung, die im A. T. um der Herzenshärte der Menschen willen bloß geduldet wurden. Hiemit scheint freilich im Widerspruche zu stehen der Ausspruch des Heilandes in der Bergpredigt: „Den Alten ist gesagt worden, du sollst nicht falsch schwören; sondern du sollst dem Herrn halten, was du gelobet hast; ich aber sage euch: ihr sollt gar nicht schwören, weder bei dem Himmel, denn er ist Gottes Thron, noch bei der Erde, denn sie ist der Schemel seiner Füße; noch bei Jerusalem, denn sie ist die Stadt des großen Königs; noch sollst du bei deinem Haupte schwören, weil du nicht ein einziges Haar weiß oder schwarz machen kannst; eure Rede soll sein: ja, ja; nein, nein; was darüber ist, ist vom Bösen;" wovon die bekannte Stelle bei Jacobus fast nur eine Wiederholung ist: „Vor Allem, meine Brüder, schwöret nicht, weder bei dem Himmel, noch bei der Erde, noch einen anderen Eid: eure Rede sei ja, ja; nein, nein; auf daß ihr nicht dem Gerichte anheimfallet[2])."

Wollte man aber diese Aussprüche so verstehen, als ob dadurch der Eid hätte unbedingt verboten werden sollen, so würde man die heilige Schrift mit sich in Widerspruch setzen, und zwar nicht nur die Schriften des A. T. mit den Schriften des N. T.; sondern auch die Schriften des N. T. mit sich selbst. Denn hätte Christus an gedachter Stelle den Eid unbedingt verbieten wollen, so würde er sich auf die vom Hohenpriester mit Berufung auf Gott an ihn gerichtete Frage (adjuratio) gewiß gar nicht eingelassen haben, wie er es doch gethan hat; so wie sich auch der Apostel an verschiedenen Stellen seiner Briefe der Eidesformeln bedient, auch den Eid geradezu für ein Mittel der Bestätigung und der Schlichtung eines jeden Streites erklärt: „Denn dem Abraham," sagt er, „gab Gott eine Verheißung und da er bei keinem Größeren schwören konnte, so schwur er bei sich selbst und sprach: sehr will ich dich segnen u. s. w. Denn Menschen schwören bei dem Größeren, als sie sind, und der Eid, zur Bestätigung geleistet, macht jedem Streite ein Ende; deßwegen hat Gott, um den Erben seiner Verheißung überschwenglich die Unwandelbarkeit seines Rathschlusses zu zeigen, einen Eid beigefügt[3])."

Steht es demnach fest, daß Christus an gedachter Stelle den Eid

1) Hebr. 6, 16. mit Beziehung auf 1 Mos. 22, 16.; vergl. auch Ps. 110, 3.

2) Jacob. 5, 12.

3) Hebr. 6, 16.

nicht unbedingt verboten haben kann, so bleibt für seine Worte bloß nur die Deutung übrig, daß er, und zwar mit Beziehung auf die damals bestehenden Irrthümer, nur den Mißbrauch des Eides untersagt habe. Es bestand nämlich in Absicht auf den Eid damals bei den Schriftgelehrten ein zwiefacher Irrthum. Sie lehrten nämlich:

1. in den Worten 2 Mos. 20, 7: „du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht vergeblich brauchen," verglichen mit 3 Mos. 19, 12: „du sollst bei meinem Namen nicht falsch schwören," werde nur der Meineid verboten, der wahrhafte Eid bei dem Namen Gottes aber sei stets und unter allen Umständen erlaubt.

2. Lehrten sie, der Eid bei den Creaturen (mit Ausnahme einiger wenigen) sei gar nicht bindend [1]).

Zur Verbesserung des ersten Irrthums nun lehrt Christus an mehrgedachter Stelle, daß nicht nur ein jeder falsche Eid bei Gott, sondern auch jeder nutz- und zwecklose, jeder leichtfertige, willkührliche, nicht nothwendige Eid sündhaft sei.

Zur Verbesserung des zweiten Irrthums lehrt er, daß der Eid bei den Creaturen ebenso bindend sei, als der Eid bei Gott selbst, und daß daher der falsche Eid bei den Creaturen ebenso verdammenswerth sei, als der falsche Eid bei Gott selbst.

Im Zusammenhange aufgefaßt ist somit dieses der Sinn jener Stelle: die Schriftgelehrten und Pharisäer haben euch gelehrt, es sei von Moses nur verboten worden, beim Namen Gottes falsch zu schwören; übrigens dürfe man beim Namen Gottes schwören, so oft man wolle, wofern man nur wahr bei ihm schwöre; und schwöre man nicht beim Namen Gottes, sondern bei den Creaturen, so sei man an seinen Eid nicht gebunden. Ich aber sage euch: schwöret nicht nur nicht falsch bei dem Namen Gottes, sondern schwöret, so viel es von euch abhängt, gar nicht, auch nicht einmal bei den Creaturen, obgleich ihr auch, wenn ihr bei den Creaturen schwört, an den Eid gebunden seid; vielmehr genüge es euch, einfach zu sagen: ja, ja; nein, nein; was darüber hinaus ist, d. h. der zu der einfachen Versicherung hinzugefügte Eid ist zwar nicht immer böse — denn es gibt auch einen guten Gebrauch des Eides —, aber vom Bösen, nämlich entweder von dem eigenen Bösen des Schwörenden (seiner Leichtfertigkeit, seiner Unehrbietigkeit gegen Gott) oder vom Bösen Desjenigen, der den Eid fordert und dem geschworen wird (seinem

---

1) Matth. 23, 16 ff.: „Wenn Jemand beim Tempel schwört, das ist nichts; wer aber beim Golde des Tempels schwört, der ist gebunden u. s. w."

Unglauben und Mißtrauen), jedenfalls vom Bösen der Menschen überhaupt, die entweder dem Nächsten ohne einen Eidschwur nicht glauben, oder die sich durch die Gewohnheit des Schwörens glaubwürdig machen wollen; denn gäbe es keine Lüge, so wäre der Eid unter den Menschen nicht nothwendig [1]). So erklärt die fragliche Stelle der heil. Thomas [2]), und vor ihm schon der heil. Augustinus [3]), der zugleich den Grund angibt, warum der Heiland den unnützen und leichtfertigen Gebrauch des Eides untersagt habe [4]), dagegen aber auch kein Bedenken trägt, den Eid im Falle der Noth für erlaubt zu erklären, indem der Heiland nicht gesagt habe: der Eid sei böse (malum); sondern er sei vom Bösen (a malo) [5]). Sprechen sich aber einige Väter, wie Origenes, Cyprian, Athanasius, Chrysostomus, Lactantius, Ambrosius u. A. an verschiedenen Stellen ihrer Werke entschieden gegen den Eid aus, und geht Chrysostomus sogar so weit, daß er den Eid eine an sich schlechte und teuflische Sache nennt: so erklärt sich diese ihre Abneigung gegen den Eid mehrfach aus den Zeitverhältnissen, indem in den ersten Jahrhunderten der Kirche nicht selten versucht ward, den Christen abgöttische Eidesformeln aufzubringen (Formeln, wie per genium principis, per Jovem, per solem u. dgl.), deren Gebrauch natürlich nicht anders als mißbilligt werden konnte. Daß man auch im Falle

---

1) Vergl. *Billuart,* Summ. Thom. Tom. XII. dissert. V. art. 3.

2) Summ. 2. 2. qu. 89. art. 2.

3) Vergl. *August.* in epist. ad Galat.: „Intelligitur ita Dominum prohibuisse jurando, ut, quantum in ipso est, quisque non juret, quod multi faciunt, in ore habentes jurationem tanquam magnum et suave aliquid. Desgl. de mendac. c. 15.: Quia praecepti violati reum Paulum praesertim in epistolis conscriptis atque editis ad spiritualem vitam salutemque populorum nefas est dicere; intelligendum est illud, quod dictum est: omnino ad hoc positum, ut, quantum in te est, non affectes, non ames, non quasi pro bono cum aliqua delectatione appetas jusjurandum."

4) Vergl. de mendacio c. 5.: Apostolus in epistolis suis jurans, ostendit, quomodo accipiendum esset, quod dictum est: „Dico vobis non jurare omnino," *ne scilicet jurando ad facilitatem jurandi perveniatur, et ex facilitate jurandi ad consuetudinem, et a consuetudine in perjurium decidatur.*

5) De Serm. Dom. in monte c. 17.: Si jurare cogeris, scias de necessitate venire infirmitatis eorum, quibus aliquid suades, quae utique infirmitas malum est. Itaque non dixit: quod amplius est, malum est, sed a malo est. Tu enim non malum facis, qui bene uteris juratione, ut alteri persuadeas, quod utiliter persuades; sed a malo est illius, cujus infirmitate jurare cogeris.

der Noth und bei wichtigen Anlässen nicht schwören dürfe, hat nicht ein Einziger, selbst nicht der heil. Chrysostomus, behauptet, und hat daher die Kirche mit vollem Rechte und ebenso sehr im Einklange mit der Tradition, als mit der Lehre der heil. Schrift sich gegen alle diejenigen Secten erklärt (die Waldenser, Wiklefiten, Wiedertäufer, Quäker u. A.), die den Eid unbedingt verworfen haben.

§. 217.

Der Eid ein Act der Gottesverehrung.

Der Eid ist aber unter Umständen nicht nur erlaubt und an sich gut; sondern er erscheint auch, freilich nur im Falle der Noth, als ein Act der unmittelbaren Gottesverehrung (actus latriae). Als ein Act der Gottesverehrung erscheint er unter der angegebenen Bedingung schon dadurch, daß er unmittelbarer Ausdruck des Glaubens an Gott, an seine unantastbare Heiligkeit, Allwissenheit und Gerechtigkeit ist. Er ist aber nicht allein Ausdruck des Glaubens an Gott, sondern auch ebensosehr Ausdruck einer wahren Hochachtung und Verehrung gegen Gott. Denn, wer schwört, sagt der heil. Thomas, ruft das göttliche Zeugniß zur Bestätigung Dessen an, was er sagt. Bestätigt wird aber Etwas nur durch Dasjenige, was gewisser und vorzüglicher ist [1]); und es legt somit der Schwörende eo ipso das Bekenntniß von der unendlich größeren Vollkommenheit Gottes ab, wodurch er gewissermaßen Gott selbst Ehre erweis't [2]).

Allerdings wird der Eid nicht, wie dies bei den anderen Acten der Gottesverehrung der Fall ist, zur Verehrung Gottes, als zu seinem nächsten Zwecke hingeordnet; vielmehr wird er zunächst nur hingeordnet zu menschlichen Dingen, zur Bestätigung einer menschlichen Aussage, zur Schlichtung von Zwisten und zu anderen nothwendigen Zwecken dieses Lebens: aber hieraus folgt bloß, daß der Eid nur dann als gottesdienstlicher Act gelten kann, wenn ein Fall der Noth vorhanden, d. h. wenn er, wozu er zunächst bestimmt ist, wirklich das einzige Mittel zur Schlichtung von Streitigkeiten und zur Regelung rechtlicher Verhältnisse ist [3]); es folgt aber daraus nicht, daß er überhaupt nicht als gottesdienstlicher Act gelten könne; denn auch Opfer und Gebete werden hingeordnet zu menschlichen Dingen, zum Zwecke der Wiedererlangung der Gesundheit, des

---

1) Hebr. 6, 16.: Homines per majorem se jurant.

2) Vergl. Summ. 2. 2. qu. 89. art. 4. Vergl. Hieronym. in Matth. 5.: Qui jurat aut veneratur, aut diligit eum, per quem jurat.

3) *Thom.* 2. 2. qu. 89. art. 5.

glücklichen Ausganges einer Unternehmung u. dgl., ja die Incarnation selbst war zunächst hingeordnet zum Heile der Menschen [1]). Die gleiche Anschauung von dem gottesdienstlichen Charakter des Eides begegnet uns in der heiligen Schrift, wo es heißt, daß man Gott den Herrn fürchten, ihm allein dienen und bei seinem Namen schwören solle [2]).

§. 218.

Die nothwendigen Bedingungen eines erlaubten Eides.

Die Erlaubtheit und Güte des Eides ist an gewisse nothwendige Bedingungen geknüpft, als welche man mit Beziehung auf Jerem. 2, 2. [3]) in der Regel folgende drei aufführt: Wahrheit (veritas); Recht (judicium) und Gerechtigkeit (justitia), welche auch der heil. Hieronymus die unzertrennlichen Begleiterinnen des Eides nennt [4]).

1. Die erste Bedingung, die veritas, fordert, daß diejenige Aussage, die ich durch einen Eid bekräftige, der wirkliche Ausdruck meiner inneren Ueberzeugung sei; und daß ich zugleich diejenigen Worte wähle, die ihrer eigentlichen und gewöhnlichen Bedeutung nach meine innere Ueberzeugung wirklich ausdrücken. Diese Forderung will mithin sagen:

a. daß ich mit einem Bekräftigungseide nur Dasjenige bekräftige, von dessen Wahrheit ich moralisch gewiß bin. Wer Dasjenige, was ihm zweifelhaft oder nur wahrscheinlich ist, als gewiß beschwört, mag immerhin noch einen materiell wahren Eid schwören, formell schwört er falsch.

b. Daß ich nur Dasjenige eidlich verspreche, was ich zu erfüllen fest entschlossen bin, und wovon ich zugleich weiß, daß ich es werde erfüllen können; denn Dasjenige, wovon ich einsehe, daß ich es nicht werde erfüllen können, kann ich zu erfüllen auch nicht den wirksamen Vorsatz haben.

c. Daß ich mich in meiner Aussage oder Zusage keiner restrictio mentalis bediene, wenigstens keiner sogenannten restrictio pure mentalis, d. h. keines solchen Vorbehaltes, wodurch dem Anderen Dasjenige vorenthalten wird, ohne welches er den wahren Sinn meiner Rede unmöglich auffassen kann, und wodurch er somit nothwendig irregeleitet wird. Die restrictio pure mentalis ist offenbar eine

---

1) Vergl. Billuart a. a. O.
2) Vergl. 5 Mos. 6, 13.
3) Et jurabis, vivit Dominus, in veritate et in judicio et in justitia.
4) *Thom.* 2. 2. qu. 89. art. 3.

Lüge, und sich derselben bei einem Eide bedienen, heißt eine Lüge durch einen Eid bekräftigen, mithin falsch schwören. Ganz mit Recht hat daher Papst Innocenz XI. folgende Proposition condemnirt:

Si quis . . . juret, se non fecisse aliquid, quod revera fecit, intelligendo intra se aliquid aliud, quod non fecit, . . . vel quodvis aliud additum verum, revera non mentitur nec est perjurus.

Von der restrictio pure mentalis, die niemals erlaubt ist, wird aber unterschieden die restrictio non pure mentalis, sed sensibilis und die Amphibolie, die oft erlaubt, oft aber auch unerlaubt ist.

Die restrictio non pure mentalis, wodurch man in seiner Rede solche Momente ausläßt, die der Andere möglicher Weise selbst suppliren kann, und die Amphibolie, die darin besteht, daß man sich absichtlich solcher Worte bedient, die wegen ihrer Zwei- oder Vieldeutigkeit den wahren Sinn ebenso sehr verhüllen, als enthüllen, ist unerlaubt, so oft mir die Pflicht der Liebe oder Gerechtigkeit gebietet, die ganze und unverhüllte Wahrheit zu sagen, wie z. B. vor Gericht, vor der Obrigkeit u. dgl.; wo aber eine solche Pflicht nicht besteht, ist sie erlaubt, oft sogar geboten; namentlich dann, wenn ich die Kenntniß der fraglichen Sache als Geheimniß zu verbergen verpflichtet bin.

Wo ich mich nun der restrictio non pure mentalis und der Amphibolie in der gewöhnlichen Rede bedienen darf, darf ich's auch beim Eide; und wo ich's in der gewöhnlichen Rede nicht darf, darf ich's auch beim Eide nicht [1]).

2. Die zweite Bedingung, das judicium, fordert, daß man nur schwöre:

a. nach sorgfältiger Ueberlegung, mit Bedacht und in einer religiösen Stimmung.

b. Daß man nie ohne dringende Gründe, sondern nur im Falle der Noth schwöre, d. h. in der Regel nur dann, wenn man von der Obrigkeit dazu aufgefordert wird.

Beides ist in der Natur der Sache begründet; denn der Eid ist eine der wichtigsten und heiligsten Handlungen; diese seine Heiligkeit aber schließt jede Eilfertigkeit, Unbedachtsamkeit, Unüberlegtheit von selbst aus; und der Eid ist nur im Falle der Noth eine gottesdienstliche Handlung, und er darf daher auch nur im Falle der Noth geleistet werden. Gott bei einer geringen und leichten Sache zum Zeugen anrufen, widerspricht der Gott gebührenden Ehrfurcht [2])

---

1) Vergl. *Stattler*, ethic. commun. p. 1. p. 667 sqq.

2) *Thom.* 2. 2. qu. 89. art. 2.

und nichts hat der Würde und Heiligkeit des Eides mehr geschadet, als der allzuhäufige, leichtfertige und ungerechtfertigte Gebrauch desselben [1]).

3. Die dritte Bedingung, die justitia, fordert, daß der Gegenstand des Eides selbst ein erlaubter sei; d. h. daß ich nur Dasjenige mit einem Bekräftigungseide bekräftige, was ich ohne Sünde aussagen darf (der Beichtvater z. B. darf das Beichtgeheimniß außereidlich nicht aussagen, und um so viel weniger eidlich; ich darf meinen Nächsten nicht außereidlich verläumden, und um so viel weniger eidlich), und daß ich nur Dasjenige eidlich verspreche, was zu erfüllen nicht sündhaft ist. Etwas Sündhaftes eidlich versprechen, ist ein frevelhafter Mißbrauch des göttlichen Namens, und heißt Gott selbst gleichsam zum Bürgen und Theilnehmer der Sünde machen.

Wie aber die Erlaubtheit der Eidesleistung an bestimmte Bedingungen geknüpft ist, so ist es auch die Erlaubtheit der Eidesforderung.

Namentlich darf ich in meiner Eigenschaft als Privatperson vom Anderen den Eid nicht fordern

a. um geringfügiger Ursachen willen. Denn wie es unerlaubt und gottentehrend ist, um geringfügiger Ursachen willen den Eid zu leisten; so ist es auch unerlaubt und gottentehrend, um geringfügiger Ursachen willen die Eidesleistung von Anderen zu fordern.

b. Auch in wichtigen Dingen darf ich dem Anderen den Eid nicht zuschieben, wenn ich mit einer Art moralischer Gewißheit voraussehe, daß er falsch schwören werde. Denn unter dieser Bedingung dem Anderen den Eid zuschieben, hieße offenbar, ihm die Gelegenheit zum falschen Eide darbieten, und sich seiner Sünde theilhaftig machen [2]). Auch würde der Eid hier gar keinen Zweck haben; denn, wie wir gesehen, darf er nur im Falle der Noth, nur um eines großen Nutzens willen geleistet werden; dieser Nutzen aber, der den Eid rechtfertigen könnte, würde ja im unterstellten Falle durch ihn nicht erzielt. — Auf die amtlich stattfindenden Eidesforderungen erleidet jedoch das Gesagte nicht Anwendung [3]). Bin ich nicht moralisch gewiß, daß der Andere falsch schwören werde, sondern zweifle ich nur, ob er wahr schwören werde, so darf ich,

---

1) Sirach 23, 9. 10. Vergl. *August.* epist. 29.: Jurandi consuetudine et in perjurium saepe caditur, et semper perjurio appropinquatur.

2) *August.* serm. 18. de verbis Apost.: „Si scit et cogit jurare, homicida est; ille enim suo perjurio se perimit; sed iste manum interficientis et expressit et pressit.

3) Vergl. *Thom.* 2. 2. qu. 98. art. 4.

wenn übrigens die Sache selbst dringend und wichtig genug ist, den Eid fordern, und es kann dann höchstens nur gerathen sein, von dieser Forderung abzustehen [1]).

§. 219.

Verbindlichkeit des Eides.

Der assertorische Eid führt eine einfache Verbindlichkeit mit sich, die Verbindlichkeit nämlich, daß die Aussage, die ich damit bekräftigen will, mit meiner inneren Ueberzeugung vollkommen übereinstimmend sei. Der Versprechungseid dagegen führt eine doppelte Verbindlichkeit mit sich; erstens, daß ich da, wo ich das eidliche Versprechen ablege, den ernstlichen Willen habe, dasselbe zu erfüllen — diese Verbindlichkeit hat er mit dem assertorischen Eide gemein, und von dieser Seite betrachtet ist der Versprechungseid im Grunde selbst nur ein assertorischer Eid, denn ich bekräftige dadurch die Aussage, daß ich gegenwärtig den Willen habe, etwas zu thun oder zu leisten —; die zweite Verbindlichkeit, die der Versprechungseid herbeiführt, besteht darin, daß ich das Versprochene wirklich erfülle, oder daß ich den Versprechungseid wahr mache. Und von dieser zweiten Verbindlichkeit ist hier noch besonders zu handeln.

1. Daß der Versprechungseid mich zur Erfüllung des Versprochenen wirklich verbinde, bedarf keines weiteren Beweises, denn offenbar ist er der Ehrfurcht gegen Gott zuwider, etwas nicht zu erfüllen, wozu man sich bei Anrufung seines Namens anheischig gemacht hat, da man hierdurch Gott gleichsam als den Bekräftiger der eigenen Unbeständigkeit und Treulosigkeit hinstellt. Auch hat sich die heilige Schrift hierüber an mehreren Stellen klar ausgesprochen [2]).

2. Die Verbindlichkeit des Versprechungseides ist im Allgemeinen eine schwere, doch kann sie durch die Geringheit der Sache (parvitas materiae) zu einer leichten werden.

Daß die Verbindlichkeit des Versprechungseides im Allgemeinen eine schwere sei, unterliegt keinem Zweifel; denn wer das Versprechen, das er durch die Auctorität des göttlichen Namens bekräftigt und besiegelt hat, bricht, verachtet gleichsam die göttliche Auctorität selbst; eine Verachtung der göttlichen Auctorität aber ist offenbar eine schwere Sünde.

Daß aber die im Allgemeinen schwere Verbindlichkeit des Ver-

---

1) Vergl. *Antoine*, tract. de virt. relig. cap. IV. de juram.

2) Matth. 5, 33. 2 Mos. 20, 7. 3 Mos. 19, 12. 5 Mos. 5, 11.

sprechungseides unter Umständen, namentlich durch die parvitas materiae, in eine leichte verwandelt werden könne, wird zwar von einigen Moralisten bezweifelt, doch mit mehr Grund von Anderen behauptet. Denn mit Unrecht hat man gesagt, Gott werde durch die Nichterfüllung des eidlich Versprochenen immerhin zum Zeugen der Lüge gemacht und somit immer und unter allen Umständen auch schwer beleidigt; denn zum Zeugen der Lüge wird Gott nur gemacht, wenn man, während man schwört, nicht den Willen hat, das Versprochene zu erfüllen; hatte man, als man den Eid leistete, diesen Willen wirklich, so hat man beim Eide selbst nicht gelogen und mithin auch Gott nicht zum Zeugen der Lüge gemacht; man hat dann nur später seine frühere Meinung wieder geändert, man zeigt sich nur unbeständig und treulos, indem man das jetzt nicht thun will, was man früher thun wollte und wozu man sich verflichtet hat [1]). Die Unbeständigkeit und Treulosigkeit läßt aber eine parvitas materiae zu und somit auch die Treulosigkeit in Erfüllung des eidlichen Versprechens, indem beim eidlichen Versprechen Gott nicht angerufen wird als Zeuge der actuellen Ausführung des Eides, sondern nur als Zeuge des actuellen Willens den Eid auszuführen, so daß der Eidesbruch im strengen Sinne des Wortes nicht als falscher Eid betrachtet werden kann.

3. Die Verbindlichkeit des eidlichen Versprechens, das man zu Gunsten eines Menschen abgelegt hat, ist, wenn auch schwer, doch seiner Natur nach nicht so schwer, als die Verbindlichkeit des Gelübdes. Denn die Verbindlichkeit des Gelübdes entspringt aus der Gott schuldigen Treue, vermöge derer man ihm das Gelobte erfüllen muß; die Verbindlichkeit des eidlichen Versprechens dagegen entspringt aus der Gott schuldigen Ehrfurcht, vermöge derer man gehalten ist, Dasjenige wahr zu machen, was man bei Anrufung seines Namens versprochen hat. Nun schließt aber jede Treulosigkeit auch eine Unehrbietigkeit, aber nicht umgekehrt eine jede Unehrbietigkeit auch eine Treulosigkeit ein; und ist daher der Natur der Sache nach die Verbindlichkeit des Gelübdes schwerer, als die Verbindlichkeit des Eides; es müßte denn sein, daß der Eid mit einem Gelübde verbunden, daß er ein juratum votum wäre; denn ein eidliches Gelübde verpflichtet allerdings schwerer als ein einfaches Gelübde [2]).

4. Ist das eidliche Versprechen ein rein persönliches, so geht die

---

1) Vergl. *Thom.* 2. 2. qu. 110. art. 3.

2) *Thom.* 2. 2. qu. 89. art. 8.

Verbindlichkeit desselben nicht auf den Erben über; umgekehrt aber, wenn es ein sachliches ist und von Gott oder dem Nächsten acceptirt worden ist: denn der Erbe tritt nicht in die persönlichen Rechte und Pflichten, wohl aber in die Real-Rechte und Real-Lasten des Erblassers ein.

§. 220.

Die Bedingungen der Verbindlichkeit des Versprechungseides.

Die Verbindlichkeit des Versprechungseides setzt jedoch bestimmte Bedingungen voraus, welche theils die Person des Schwörenden selbst, theils den eidlich versprochenen Gegenstand betreffen.

1. Von Seiten des Schwörenden ist nämlich zur Verbindlichkeit des Eides erforderlich:

a. daß man die Intention, zu schwören, hatte. Schwören, ohne die Intention zu schwören, ist zwar unter allen Umständen, selbst wenn mir der Eid ungerecht abgezwungen wird, schwer sündhaft, weil es nicht allein eine Lüge ist, sondern weil es eine Lüge ist, die dem Zwecke des Eides direct zuwiderläuft und die das wirksamste Mittel der Beglaubigung, was es gibt, unwirksam macht[1]): eine eigentliche Verbindlichkeit entspringt aber aus solch' einem Eide nicht, eben weil er kein Eid ist; wodurch jedoch nicht ausgeschlossen wird, daß man doch oft wegen anderer Rücksichten, zur Verhütung von Aergerniß, zur Abwendung des Schadens eines Dritten u. dgl. zur Erfüllung der wenn auch sine animo jurandi gemachten Zusage doch verpflichtet sein kann.

Zur Verbindlichkeit des Versprechungseides, haben wir gesagt, sei vor Allem erforderlich, daß man die Intention zu schwören habe; weil ein Eid ohne die Intention, den Eid zu leisten, kein Eid sei; dagegen ist dazu nicht erforderlich, daß man, wie dies beim Gelübde der Fall ist, auch die Intention habe, sich zu verpflichten, noch vielweniger, daß man die ausdrückliche Intention habe, das Versprochene auch wirklich zu erfüllen; denn die Verbindlichkeit des Versprechungseides entspringt nicht, wie die Verbindlichkeit des Gelübdes, aus dem Willen, sich zu verpflichten, sondern aus dem Acte des Eidschwures selbst.

---

1) Die entgegengesetzte Ansicht ist vom römischen Stuhle verworfen worden; Papst Innocenz XI. condemnirte nämlich folgende These: Licet jurare sine *animo jurandi*, aut non ad mentem judicis juramentum postulantis, sed cum amphibolia vel mentali restrictione.

Ein dritter denkbarer Fall ist: der Schwörende hätte die ausdrückliche Intention, das Versprechen nicht zu erfüllen; und fragt sich, ob dann der Eid für ihn doch verbindlich sei? Einige Theologen antworten bejahend (Bonaventura, Scotus, Sylvester u. A.), andere verneinend (Cajetan, Soto, Lessius u. A.). Die richtige Antwort dürfte folgende sein. War sich Derjenige, der einen solchen Versprechungseid leistete, klar bewußt, daß die Verbindlichkeit dem Versprechungseide wesentlich und von ihm unzertrennlich sei, so muß man annehmen, daß er auch die Intention zu schwören nicht gehabt; indem er ja sonst hätte zu gleicher Zeit zwei Dinge wollen müssen, die sich einander contradictorisch entgegengesetzt sind, was nicht denkbar ist. Glaubte er aber die Verbindlichkeit vom Versprechungseide trennbar, d. h. glaubte er, daß dieser ohne jene überhaupt bestehen könne; so muß man annehmen, daß er den Eid wirklich geleistet und daß er für ihn verbindend sei.

b. Zweitens ist von Seiten des Schwörenden zur Verbindlichkeit des Eides erforderlich, daß er den Eid mit freier Einwilligung geleistet hat. Denn der Eid ist eine freie Handlung, ein sogenannter actus humanus, und er kommt formell gar nicht zu Stande, wo die Freiheit durch ein unbesiegliches, inneres Hinderniß gebunden ist, wo man z. B. hinsichtlich der Sache, die man verspricht, in einem völligen Irrthume befangen ist; denn fehlt die Erkenntniß, so fehlt nothwendig auch die Freiheit. Nicht ebenso verhält es sich mit dem abgezwungenen Eide, da äußerer Zwang, Furcht u. dgl. die innere Freiheit nicht unbedingt aufheben. Bei den widerrechtlich abgezwungenen Eiden (die rechtlich abgezwungenen verbinden ohnehin) läßt sich eine doppelte Verbindlichkeit unterscheiden; einmal ist man durch den Versprechungseid Demjenigen verbunden, dem man den Eid ablegt, und diese Verbindlichkeit wird durch den Zwang, den er uns ungerechter Weise anthut, wieder aufgehoben; denn Derjenige, der uns ein Unrecht zufügt, verdient nicht, die Frucht seines Unrechtes zu genießen; die zweite Verbindlichkeit eines solchen Eides ist Diejenige, vermöge deren wir Gott verbunden sind, bei dessen Namen wir den Eid geleistet, und diese Verbindlichkeit bleibt allerdings trotz des uns angethanen Zwanges bestehen, wofern nur die übrigen Erfordernisse eines Eides vorhanden sind, die versprochene Sache namentlich nicht unerlaubt ist, denn eher muß man den größten zeitlichen Schaden erleiden, als man den Eid verletzen darf. Die Nichterfüllung eines, wenn auch mir abgezwungenen, eidlichen Versprechens ist demnach pflichtwidrig. In diesem Sinne haben auch die Päpste Innocenz III. und Alexander III. entschieden, indem sie,

damit die Erfüllung eines solchen Eides ohne Sünde unterlassen werden könne, eine Auflösung des Eides (relaxatio juramenti) durch die geistliche Obrigkeit für nothwendig erachteten. Der heil. Thomas neigt sich zu derselben Ansicht [1]).

Die Frage, ob Derjenige, der aus einem ungerecht über ihn verhängten Gefängnisse auf sein eidliches Versprechen, dahin zurückkehren zu wollen, für eine Zeitlang entlassen wird, zur Erfüllung dieses Versprechens verpflichtet sei, und ob er dazu selbst dann verpflichtet sei, wenn er voraussieht, daß im Gefängnisse ihn ein ungerechter Tod erwarte, beantwortet sich hienach von selbst. Denn eher muß er sein Leben preis geben, als daß er den Eid verletze. Anders würde es sich freilich verhalten, wenn er sich, als er den Eid leistete, der ihm drohenden Gefahr nicht bewußt war, diese ihm vielmehr erst später entdeckt worden ist; denn durch diese eingetretene merkliche Veränderung wird das Object des Eides selbst verändert, und sind nach einer allgemein angenommenen Regel solche eidliche Versprechungen, deren Gegenstand wesentlich verändert worden, nicht für bindend anzuerkennen [2]).

2. Von Seiten der Sache, die eidlich versprochen worden, ist zur Verbindlichkeit des Eides erforderlich:

a. daß die versprochene Sache erlaubt sei. Wie es Sünde ist, etwas Unerlaubtes eidlich versprechen, so ist es auch Sünde, es zu leisten, wenn man es versprochen hat. Auch dann ist der Eid nicht verbindend, wenn die Sache, die, als man sie versprach, unerlaubt war, durch die veränderten Umstände später eine erlaubte wird. Denn ist der Gegenstand des Eides ein unerlaubter, so ist der Eid eo ipso ungültig, und kann er daher auch für die Folge nicht mehr bindend sein. Ich schwöre z. B. aus Haß, des Nächsten Haus nicht wieder zu betreten; später ist aber dieses Haus für mich eine Gelegenheit zur Sünde. Ich bin dann nicht um des Eides willen verpflichtet, das Haus zu meiden, sondern ich bin dazu verpflichtet, weil ich überhaupt zur Meidung der Gelegenheit zur Sünde verpflichtet bin. Haftet das Sündhafte des Versprechungseides nicht am versprochenen Gegenstande selbst, sondern an anderen damit verknüpften Umständen; so behält er seine Verbindlichkeit. Ich habe z. B. einem Anderen als Preis der Mißhandlung meines Feindes eidlich eine Summe Geldes zugesichert; und ich bin um des Eides willen verpflichtet, diese Summe ihm nach vollbrachter That auszuzahlen,

1) Summ. 2. 2. qu. 89. art. 7.

2) Vergl. Billuart a. a. O. art. 6.

weil die Auszahlung dieser Summe Geldes selbst nichts Unerlaubtes ist.

b. Ist von Seiten der versprochenen Sache zur Verbindlichkeit des Eides erforderlich, daß die versprochene Sache, wenn sie auch da, als man sie eidlich versprach, erlaubt schien, später durch die veränderten Umstände nicht unerlaubt geworden sei (der Eid des Herodes).

c. Daß die eidlich versprochene Sache nicht völlig indifferent sei, denn etwas eidlich versprechen, was weder Gott zur Ehre, noch mir oder dem Nächsten zum Nutzen gereicht, heißt etwas Unnützes und Zweckloses versprechen; eine in jeder Beziehung unnütze und zwecklose Handlung aber ist eine schlechte Handlung und kann somit keine gültige Materie eines Eides sein.

d. Daß, wenn das eidliche Versprechen Gott selbst gegeben wird, die versprochene Sache besser sei, als ihr Gegentheil. Das eidliche Versprechen, z. B. nicht in einen religiösen Orden zu treten, sich zu verehelichen u. dgl. ist ein ungültiger Eid und somit auch nicht verbindend.

e. Daß die eidlich versprochene Sache physisch möglich sei. Denn zum Unmöglichen kann Niemand vernünftiger Weise weder sich selbst verpflichten, noch von Anderen verpflichtet werden.

f. Daß, wenn das eidlich Versprochene an eine Bedingung geknüpft worden, die Bedingung wirklich eingetreten sei.

§. 221.

Regeln zur Entscheidung zweifelhafter Verbindlichkeitsfälle.

Zu sicherer Entscheidung der mancherlei zweifelhaften Fälle, die uns in Absicht auf Verbindlichkeit des Versprechungseides außerdem noch begegnen können, wird es von Nutzen sein, folgende von älteren Moralisten aufgestellte Regeln zu beachten.

1. In zweifelhaften Fällen ist der Versprechungseid zu Gunsten Dessen auszulegen, der ihn geleistet hat; denn der Versprechungseid ist eine materia odiosa und daher zu restringiren[1]). Auch wird der Religion offenbar mehr gedient durch eine weniger strenge, als durch eine mehr strenge Auslegung der Versprechungseide.

2. Außerdem muß theils mit Rücksicht auf die Natur der Sache, theils nach den sonst bestehenden, allgemein anerkannten Rechtsgrundsätzen angenommen werden, daß Derjenige, welcher einen Eid,

1) So Azor, Angelus Sylvester, Sylvius u. a.

selbst einen unbedingten, leistete, ihn nur unter folgenden stillschweigend hinzugedachten Bedingungen geleistet habe:

a. „so viel es von mir abhängt, oder wenn es mir (physisch oder moralisch) möglich sein wird;"

b. „unbeschadet des Rechts und der Auctorität meiner Obern;"

c. „wenn Derjenige, zu dessen Gunsten oder Nutzen der Eid abgelegt wird, ihn acceptiren oder die Verpflichtung mir nicht nachgelassen wird;"

d. „wenn die Umstände im Wesentlichen dieselben bleiben und keine bedeutende, den Gegenstand des Eides wesentlich berührende Aenderung eintritt[1];"

e. endlich unterliegt das eidliche Versprechen überhaupt denselben Beschränkungen, denen das einfache Versprechen unterliegt; denn hier gilt der Grundsatz: „accessorium naturam sequi congruit principalis;" auch wird ja der Eid dem Versprechen nicht etwa deshalb hinzugefügt, daß das Versprechen anders genommen werde, als es an sich ohne den beigefügten Eid genommen wird, sondern vielmehr um zu erkennen zu geben, daß es, zwar ebenso, wie gewöhnlich genommen, nur fester und unwiderruflicher sei[2].

§. 222.

Erlöschen der Verbindlichkeit des Versprechungseides.

Die Verbindlichkeit eines Versprechungseides kann auf eine doppelte Weise aufgelös't werden:

erstens durch Verhinderung, daß die Verbindlichkeit überhaupt eintrete;

zweitens durch Aufhebung der bereits eingetretenen Verbindlichkeit.

Das Eintreten der Verbindlichkeit aber kann dadurch verhindert werden, daß das Gesetz oder der Obere die Ungültigkeit des eidlichen Versprechens erklärt.

Die schon eingetretene Verbindlichkeit dagegen kann auf fünffache Weise wieder aufgelös't werden; und zwar:

1. durch das einfache Aufhören in Folge der mittlerweile eingetretenen Aenderung der versprochenen Sache, indem sie nämlich entweder unmöglich oder unerlaubt geworden ist.

---

1) Ein Jüngling hätte z. B. einer Jungfrau eidlich die künftige Ehelichung versprochen, mittlerweile vergeht sie sich aber mit einem anderen; hier wären die Umstände offenbar wesentlich verändert.

2) Vergl. Billuart a. a. O. art. 8.

2. Durch Erlaß des Versprechens von Seiten Desjenigen, dem es gemacht worden und der es acceptirt hat.

3. Durch Irritation, d. h. durch Verungültigung desselben von Seiten Desjenigen, dem der Eidleistende untergeben ist, oder in dessen Rechte durch das eidliche Versprechen ist eingegriffen worden.

4. Durch Dispensation oder Absolution von Seiten der Kirche vermöge ihrer Binde- und Lösegewalt. Doch liegt es in der Natur der Sache, daß die Kirche nicht von solchen Versprechungseiden absolviren kann, die zu Gunsten eines Dritten geleistet und von diesem acceptirt worden sind, indem sich dieser durch die Acceptation des Versprechens auf die Erfüllung desselben ein Recht erworben hat, dessen er ohne seine freie Zustimmung nicht wieder kann beraubt werden. Eine Ausnahme hievon findet nur in folgenden Fällen statt:

a. wenn der Eid durch List, Furcht oder eine andere Ungerechtigkeit abgezwungen worden.

b. Zur Strafe des von diesem Dritten verübten Verbrechens.

c. Wenn die allgemeine Wohlfahrt die Auflösung des eidlichen Versprechens nothwendig macht. So kann z. B. die Kirche von dem eidlichen Versprechen, einen Raubmörder der Obrigkeit nicht anzuzeigen, absolviren, indem durch Erfüllung eines solchen Versprechens die öffentliche Wohlfahrt gefährdet wird.

d. Wenn ein gegründeter Zweifel darüber obwaltet, ob die Materie des Versprechungseides erlaubt oder unerlaubt, nützlich oder schädlich sei.

Daß die Kirche überhaupt von demjenigen Versprechungseide, der rein persönliche Handlungen betrifft, so wie von demjenigen Versprechungseide, der unter den ebengenannten Bedingungen zu Gunsten eines Dritten abgelegt worden ist, dispensiren kann, ist einerseits in ihrer Binde- und Lösegewalt, anderseits darin begründet, daß, wie im vorigen Paragraphen bemerkt ward, zum Versprechungseide, selbst zum unbedingten, stillschweigend stets die Bedingung hinzugedacht wird: „unbeschadet des Rechtes und der Auctorität der Oberen;" oder auch eine ähnliche, wie etwa diese: „wenn die Lage der Dinge wesentlich dieselbe bleibt."

Sieht man hievon ab, so läßt sich allerdings schwer begreifen, wie die Kirche die vom Schwörenden übernommene Verbindlichkeit, Dasjenige, was er unter Anrufung des göttlichen Namens versprochen hat, wahr zu halten oder wahr zu machen, wieder aufheben könne; da ja, scheint es, Gott selbst eine solche Verbindlichkeit nicht aufheben kann. Beim Gelübde unterliegt die Dispensations-Gewalt

der Kirche nicht diesem Bedenken, indem die Kirche bei der Dispensation von Gelübden lediglich im Auftrage Gottes handelt, Gott aber, wie sich von selbst versteht, Dasjenige wieder erlassen kann, was ihm gelobt worden ist.

5. Durch Commutation. Diejenigen Versprechungseide, die Gott abgelegt sind und rein persönliche Handlungen betreffen, können commutirt werden von der Kirche; diejenigen, die zu Gunsten eines Dritten abgelegt und von diesem acceptirt worden sind, können von diesem commutirt werden. Denn kann Derjenige, zu dessen Gunsten der Eid abgelegt worden, das Versprechen ganz erlassen, so kann er es selbstredend auch commutiren.

§. 223.

Versündigungen in Ansehung des Eides.

Die Sünden, deren man sich in Absicht auf den Eid schuldig machen kann, sind im vorstehend Gesagten schon namhaft gemacht worden, oder lassen sich doch leicht daraus herleiten.

1. Gegen die erstgenannte Bedingung eines erlaubten Eides, die veritas, versündigt man sich nämlich:

a. durch den falschen Eid oder den Meineid (perjurium), d. i. die eidliche Aussage einer wissentlichen Unwahrheit oder die eidliche Zusage, die man zu erfüllen nicht ernstlich entschlossen ist. Selbst heidnische Völker haben den Meineid in die Reihe der strafwürdigsten Verbrechen gesetzt, und in der That ist derselbe nicht nur eine Lüge der abscheulichsten und schändlichsten Art, sondern auch eine schnöde und frevelhafte Verunehrung des göttlichen Namens [1]), und schließt er in der Regel zugleich eine grobe Verletzung der Gerechtigkeit gegen den Nächsten, so wie gegen die ganze menschliche Gesellschaft ein; daher ihn auch die heilige Schrift den fluchwürdigsten Verbrechen beizählt [2]).

b. Durch den Eidesbruch, d. i. die freiwillige Nichterfüllung eines eidlichen Versprechens. Wenn auch im Allgemeinen ein sehr schweres Vergehen, ist er doch nicht in gleiche Kategorie zu setzen

---

1) *Thom.* 2. 2. qu. art. 2. Dadurch, sagt der heil. Thomas, daß man Gott zum Zeugen der Falschheit anruft, gibt man zu erkennen, entweder, daß Gott die Wahrheit nicht erkenne, oder daß er die Falschheit bezeugen wolle: was beides eine offenbare Verunehrung des göttlichen Namens ist.

2) Zach. 8, 17. Mal. 3, 5. 1 Tim. 1, 8–10.

mit dem Meineide, indem er nicht gerade denselben Grad von Bosheit voraussetzt.

2. Gegen die zweite Bedingung, die justitia, versündigt man sich durch den sogenannten gotteslästerlichen Eid (die eidliche Aussage oder Zusage dessen, was auszusagen oder zuzusagen unerlaubt ist). Ebenfalls ein grobes Vergehen, indem dadurch Gottes heiliger Name zum Bösen mißbraucht und Gott zum Zeugen oder Bürgen der Schlechtigkeit herabgewürdigt wird.

3. Gegen die dritte Bedingung endlich, das judicium, versündigt man sich a. durch leichtsinnige und willkührliche Annahme oder Zuschiebung des Eides; b. durch Unterlassung der gehörigen Vorbereitung oder durch unehrerbietiges Schwören; c. durch gewohnheitlichen Gebrauch eidlicher Formeln und Mißbrauch des göttlichen Namens im alltäglichen Lebensverkehre [1]).

Gerathene und ohne Rücksicht auf Andere vollziehbare privatgottesdienstliche Acte.

Das Gelübde.

§. 224.

Begriff und Erfordernisse eines gültigen Gelübdes.

Das Gelübde ist ein Gott gegebenes Versprechen, wodurch man sich zu einem möglichen und besseren Gutem verpflichtet [2]).

Zu einem gültigen Gelübde ist somit erforderlich, daß ein Versprechen abgelegt werde, daß das Versprechen Gott selbst abgelegt werde, und daß das Versprechen ein Gutes betreffe, das möglich und zugleich besser ist, als das Gegentheil.

1. Es ist zu einem gültigen Gelübde erstens ein Versprechen erforderlich nnd nicht etwa ein einfacher Vorsatz. Der einfache Vorsatz nämlich, d. i. der Willensentschluß, irgend etwas zu thun oder zu unterlassen, ist an sich noch nicht verbindend; sonst müßte z. B. der Sünder, der sich vornimmt, eine Sünde zu meiden, dieselbe aber wieder begeht, sich einer doppelten Sünde schuldig machen; er müßte außer dieser Sünde, in die er wieder zurückfällt, sich auch noch dadurch versündigen, daß er seinen Vorsatz gebrochen, was doch Niemand wird behaupten wollen.

Im Begriffe des Versprechens dagegen liegt die Verbindlichkeit

---

1) 2 Mos. 20, 7.

2) Promissio facta Deo de bono meliori et possibili.

schon stillschweigend ausgesprochen; da das Versprechen eben nichts anders ist, als diejenige Handlung, wodurch ich mich einem Anderen zu etwas verpflichte. Da nun, wie sich später zeigen wird, das Gelübde wirklich verbindend ist, so darf es kein einfacher Vorsatz, sondern es muß ein Versprechen sein. Ist aber das Gelübde wesentlich ein Versprechen, so sind zu seiner Gültigkeit dieselben Bedingungen erforderlich, von denen die Gültigkeit eines Versprechens bedingt wird.

Zu einem gültigen Versprechen aber ist erforderlich, daß man die Intention hat, sich zu verpflichten, und daß man es mit Ueberlegung und Freiheit ablegt. Es ist somit auch zur Gültigkeit eines Gelübdes in seiner Eigenschaft als eines Versprechens erforderlich:

a. die Intention, sich zu etwas zu verpflichten. Hätte Jemand zwar die Intention, ein Gelübde zu machen, zugleich aber auch die Intention, sich nicht zu verpflichten; so würde er durch diese zweite Intention die erste wieder aufheben, weil es zum Wesen des Gelübdes gehört, daß man sich dadurch verpflichtet. Anders wäre der Fall, wenn er zwar die Intention hätte, sich zu verpflichten, aber zugleich die Intention hätte, das Versprechen nicht zu erfüllen; denn in diesem Falle ist er allerdings an's Gelübde gebunden; gehört es nämlich nicht zum Wesen des Versprechens, daß man das Versprochene leiste, so gehört dazu auch nicht die Intention, es leisten zu wollen, sondern es ist schon genügend, daß man den Willen habe, sich zu verpflichten.

Was die Beschaffenheit der zu einem gültigen Gelübde erforderlichen Intention betrifft, so braucht sie keineswegs eine actuelle (intentio actualis) oder eine ausdrückliche (intentio explicita) zu sein, — da diese zu keiner einzigen menschlichen Handlung erforderlich ist —, sondern es genügt die virtuelle (intentio virtualis) und die eingeschlossene Intention (intentio implicita). Hatte man nur früher die Intention, sich durch dieses oder jenes Gelübde, das man später ablegen will, verpflichten zu wollen; oder hatte man diese Intention gar nicht, kennt aber die Natur des Gelübdes, so bedarf es zur Gültigkeit des Gelübdes nichts Anderem, als der Intention, ein Gelübde abzulegen, weil in der Intention, ein Gelübde abzulegen, die Intention, sich dadurch zu verpflichten, schon enthalten ist.

b. Ist zur Gültigkeit des Gelübdes erforderlich, daß man es ablege mit Ueberlegung und Bedachtsamkeit. Denn das Versprechen geht hervor aus dem Vorsatze, irgend etwas zu thun; der Vorsatz aber erfordert eine gewisse Ueberlegung, da er ein Act eines über=

legten Willens ist [1]). Gelübde, in solchen Gemüthsbewegungen abgelegt, die der freien Ueberlegung ganz voraneilen (motus primoprimi), im ersten Anfall des Schreckens, des Zornes, der Furcht u. dgl. sind nicht gültig. Zu bemerken ist jedoch, daß zur gültigen Ablegung eines Gelübdes keine größere Ueberlegung als zu jeder anderen vollkommenen moralischen Handlung, z. B. zur Todsünde, erforderlich ist.

c. Ist zur Gültigkeit eines Gelübdes erforderlich, daß das Gelübde abgelegt werde mit freier Willenszustimmung. Alles, was die freie Willenszustimmung aufhebt, verhindert auch das Gelübde; namentlich aber sind als Hindernisse der freien Zustimmung zu bezeichnen erstens die Unwissenheit oder der Irrthum, und zweitens eine schwere und ungerecht eingeflößte Furcht. Damit aber der Irrthum das Gelübde irritire, muß er sich beziehen entweder α. auf das Wesen der versprochenen Sache (error circa rei promissae substantiam), oder doch auf solche Umstände, die das Object des Gelübdes wesentlich verändern (error circa circumstantias substantiales) [2]);

oder β. auf den Hauptendzweck des Gelübdes (error circa causam finalem primariam). Ich hätte z. B. das Gelübde abgelegt, damit Gott meiner entfernt von mir lebenden kranken Mutter die Gesundheit wieder verleihe, eine bestimmte Zeit zu fasten; es stellt sich aber heraus, daß ich die Mutter fälschlich für krank hielt.

Unter diesen beiden Bedingungen ist das Gelübde ungültig, denn unter der ersten Bedingung war die Erkenntniß des Objectes des Gelübdes gehindert und somit auch die Freiheit, dieses Object zu wollen; unter der zweiten Bedingung ist das Motiv des Wollens aufgehoben und somit auch das freie Wollen selbst, denn kein vernünftiger Mensch will oder handelt ohne Motive.

Bezieht sich dagegen der Irrthum auf einen Umstand, der die Natur der gelobten Sache nicht merklich verändert (ich gelobe z. B. die jungfräuliche Keuschheit, im Wahne, sie sei leicht zu beobachten), oder bezieht sich der Irrthum nicht auf den Endzweck des Gelübdes, sondern nur auf eine veranlassende oder antreibende Ursache (ich gelobe einem gewissen Armen vor Anderen ein Almosen zu geben, indem ich ihn fälschlich für fromm und brav hielt): so wird dadurch

---

1) *Thom.* 2. 2. qu. 88. art. 1.

2) Ich hätte z. B. eine Wallfahrt nach einem Gnadenorte gelobt, in der irrigen Voraussetzung, er sei blos 20 Meilen entfernt, da er doch noch einmal so weit entfernt ist.

das Gelübde nicht verungültigt, weil durch solch' einen Irrthum die absolute Einwilligung nicht ausgeschlossen wird.

Auch verdient bemerkt zu werden, daß das feierliche Gelübde niemals verungültigt wird durch einen Irrthum oder Betrug, der sich auf ein äußeres Motiv bezieht; denn das feierliche Gelübde ist der Eintritt in eine geistliche Ehe mit Christus, und wie daher durch solch' einen Irrthum die fleischliche Ehe nicht verungültigt wird, so wird es auch nicht die geistliche Ehe [1]).

Das zweite Hinderniß der freien Willenszustimmung ist die schwere und ungerecht eingeflößte Furcht. Denn wie kein edler Mensch ein Versprechen acceptirt, das dem Versprechenden durch eine solche Furcht abgedrungen worden ist; so darf man voraussetzen, daß auch Gott ein solches Versprechen nicht acceptire. Ist aber das Versprechen nur aus einer leichten, oder, wenn auch aus einer schweren, doch aus einer gerecht eingeflößten Furcht abgelegt worden, so wird es, da eine solche Furcht die indirecte Freiwilligkeit nicht aufhebt, nach der Anschauungsweise der Kirche für gültig anerkannt [2]).

2. Zur Gültigkeit eines Gelübdes ist erforderlich, daß das Versprechen Gott selbst abgelegt werde; denn das Gelübde ist ein Act der unmittelbaren Gottesverehrung (actus latriae), und es muß daher auch direct auf Gott hingerichtet werden. Gelübde, die den Heiligen oder den Menschen auf Erden gemacht werden, sind keine Gelübde, außer man müßte sie zugleich auch Gott selbst geloben, oder man müßte sie vor den Heiligen oder den Menschen nur als vor Zeugen geloben, oder man müßte Gott geloben, daß man erfüllen wolle, was man den Heiligen versprochen (so z. B. das Gelübde der steten jungfräulichen Keuschheit, das der heil. Ignatius von Loyola der seligsten Jungfrau abgelegt) [3]).

3. Das dritte Erforderniß eines gültigen Gelübdes ist, daß es sich bezieht auf etwas Mögliches, und auf etwas, was besser ist, als das Gegentheil.

Das Object des Gelübdes muß, wenn dieses gültig sein soll, möglich sein; denn zu demjenigen, was über meine Kräfte hinausgeht, kann ich mich vernünftiger Weise nicht verpflichten wollen; und thäte ich es, so handelte ich unvernünftig, wodurch ich Gott mehr entehrte, als verehrte.

---

1) Vergl. *Antoine* tract. de virt. rel. cap. 3.

2) **Antoine** a. a. O.

3) Vergl. *Billuart* l. c. T. XII. dissert. IV. art. 1.

Das Gelübde, alle läßlichen Sünden zu meiden, ist demnach ein ungültiges, weil man sine speciali gratiae privilegio das ganze Leben hindurch nicht alle läßlichen Sünden meiden kann.

Zweitens muß die gelobte Sache besser sein, als das Gegentheil. Die gelobte Sache darf daher nicht sein a. eine an sich oder durch ihren Zweck unerlaubte Handlung, weil dadurch Gott nicht geehrt, sondern entehrt wird, das Gelübde aber ein Act der Verehrung Gottes sein soll. Nichtig ist demnach nicht nur das Gelübde einer an sich schlechten oder unerlaubten Handlung, sondern auch das Gelübde einer guten Handlung, das in der Absicht abgelegt wird, dadurch Gottes Hülfe zur Ausführung einer schlechten Handlung zu erlangen, oder um Gott dadurch für seinen erflehten Beistand Dank zu sagen. Hievon zu unterscheiden ist aber das sogenannte Pönal-Gelübde, wodurch man Gott gelobt, zu seiner eigenen Bestrafung dieses oder jenes gute Werk zu verrichten, für den Fall, daß man diese oder jene Sünde begehen werde, was offenbar etwas Gutes und Gottwohlgefälliges ist.

b. Das Object des Gelübdes darf nicht etwas sein, was ein größeres Gutes verhindert. Das Gelübde, in den Ehestand einzutreten, ist kein gültiges Gelübde; weil der ehelose Stand besser ist, als der Ehestand.

c. Das Object des Gelübdes darf nichts sein, was, sowohl an sich, als in allen seinen Umständen betrachtet, ganz indifferent ist; denn etwas, was nach allen seinen Beziehungen hin indifferent ist, dient nicht zur Verehrung Gottes und kann Gott nicht angenehm sein.

d. Das Gelübde darf nichts sein, was schlechthin nothwendig ist. Dasjenige, was nicht schlechthin, sondern nur seinem Zwecke nach nothwendig ist (das sittlich Nothwendige oder Pflichtmäßige), kann allerdings Gegenstand eines Gelübdes sein; zu dem früheren Pflichttitel tritt dann durch das Gelübde ein neuer Pflichttitel, der Pflichttitel der Treue gegen Gott im engeren Sinne des Wortes hinzu, so daß die Nichtleistung des nun auch gelobten Pflichtmäßigen doppelt sündhaft sein würde [1]). Doch wird das Gelübde, dessen Gegenstand das pflichtmäßige Gute ist, in der Regel nur in einem mehr uneigentlichen Sinne Gelübde genannt, und im eigentlichsten Sinne (propriissime, wie der heil. Thomas sich ausdrückt) ist nur dasjenige Gelübde ein wahres Gelübde, dessen Gegenstand das bessere oder das gerathene Gute ist [2]).

---

1) Antoine a. a. O.

2) *Thom.* 2. 2. qu. 88. art. 2.

§. 225.

Wer ein gültiges Gelübde ablegen könne.

Mit der Frage, was zu einem gültigen Gelübde erfordert werde, hängt genau die Frage zusammen, wer ein gültiges Gelübde ablegen könne. Im Allgemeinen läßt sich aber diese Frage dahin beantworten, daß Jeder dieses könne, der den vollen Gebrauch seiner Vernunft hat und anderweit an der Ablegung eines Gelübdes nicht gehindert ist.

1. Daß man, um ein gültiges Gelübde ablegen zu können, den vollen Gebrauch seiner Vernunft besitzen müsse, leuchtet von selbst ein; da man, um Gott etwas geloben zu können, ihn muß erkennen und lieben können und der gehörigen Ueberlegung fähig sein muß. Und sind deshalb Gelübde, die Jemand vor dem siebenten Jahre abgelegt hat, in der Regel für ungültig anzusprechen, außer, es müßte aus den Umständen hervorgehen, daß er schon vor dieser Zeit hinreichenden Vernunft-Gebrauch besessen habe.

2. Ferner haben wir gesagt, dürfe man, um ein gültiges Gelübde ablegen zu können, anderweit hieran nicht gehindert sein. Man kann aber an der gültigen Ablegung eines Gelübdes auf eine zwiefache Weise gehindert sein; erstens durch die kirchliche Auctorität, zweitens durch die Abhängigkeit vom Willen eines Anderen.

a. Durch die kirchliche Auctorität kann man gehindert sein, ein Gelübde zu machen; denn wie das bürgerliche Gesetz zur Gültigkeit von Contracten gewisse Bedingungen festsetzt, welche nicht schon aus der Natur der Contracte herfließen; so kann auch die Kirche vermöge ihrer Schlüsselgewalt zur Gültigkeit der Gelübde, welche Contracte höherer Art sind, bestimmte Bedingungen vorschreiben, die sich nicht schon aus der Natur der Gelübde als solcher ergeben. Das göttliche Recht selbst wird dadurch keineswegs beeinträchtigt; denn wie Gott die Verbindlichkeit eines Gelübdes erläßt, wo die Kirche davon dispensirt, so acceptirt er diejenigen Gelübde nicht, die sie nicht billigt. So irritirt z. B. die Kirche Gelübde, die aus einer schweren und ungerecht eingeflößten Furcht gemacht worden, die feierlichen Gelübde vor noch nicht bestandener Prüfungszeit und vor dem vollendeten sechszehnten Lebensjahre [1], die Gelübde der Religiosen und Unmündigen.

b. Ferner kann man gehindert sein ein Gelübde zu machen durch Abhängigkeit vom Willen eines Anderen. Es läßt sich aber

---

1) Conc. v. Trient Sess. 20. cap. 15. de Regularibus.

in Absicht auf unseren Gegenstand eine zweifache Abhängigkeit vom Willen eines Anderen unterscheiden; eine Abhängigkeit an sich oder diejenige Abhängigkeit, vermöge derer der Gelobende seinem Willen nach von Anderen abhängig ist, der Mönch vom Oberen seines Klosters und der Unmündige vom Willen seines Vaters oder Vormundes. Der Wille des Einen, wie des Anderen ist nach allen seinen Handlungen einem fremden Willen unterworfen; denn der Mönch hat durch das Gelübde des Gehorsams seinen Willen ganz hingegeben an den Willen seines Oberen, und ebenso hat auch der Unmündige nach den deßfallsigen Rechtsbestimmungen nicht das volle dominium über seinen Willen, sondern er ist seinem Willen nach unterworfen dem Vater oder dem Vormunde, unter dessen Gewalt er steht und von dem sein schwacher Wille regiert wird.

Doch muß man diese Willensabhängigkeit nicht dahin verstehen, als ob der Mönch oder der Unmündige ohne die positive Zustimmung des Oberen oder des Vormundes gar nichts wollen oder geloben könne; sondern nur dahin, daß beide nichts **gegen** die Zustimmung des Oberen oder des Vormundes wollen oder geloben können. So wird angenommen, daß Gelübde eines Religiosen in Beziehung auf solche Dinge, die durch die Ordensregel nicht verboten und der Communität in keiner Weise nachtheilig sind, auch ohne daß der Obere um dieselben weiß, gültig und verbindend seien, so lange, bis der Obere sie irritirt oder Widerspruch dagegen erhebt. Die zweite Abhängigkeit, die Jemanden hindern kann, ein Gelübde zu machen, besteht darin, daß die Materie des Gelübdes dem Rechte oder der Gewalt des Anderen unterworfen ist. Denn wer einem Anderen untergeben oder verpflichtet ist, in dessen Macht steht es nicht, zu thun, was er will; sondern er hängt in denjenigen Dingen, in denen er dem Anderen unterworfen ist, vom Willen des Anderen ab. Diese Art von Abhängigkeit findet aber statt bei Gatten im Verhältnisse zu einander, bei Knechten im Verhältnisse zu ihren Herren und bei Kindern im Verhältnisse zu ihren Eltern. Keiner der beiden Gatten kann einseitig die jungfräuliche Keuschheit geloben, weil beide Gatten sich in Beziehung auf die ehelichen Dinge einander verpflichtet sind; der Knecht kann nichts geloben, was in das Recht seines Herrn eingreift; die Kinder können nichts geloben, worüber die freie Verfügung nicht ihnen, sondern den Eltern zusteht. Alle derartigen Gelübde, deren Materie dem Willen eines Anderen unterworfen ist, sind, auch wenn sie eine sonst gute Sache betreffen, so lange nicht verbindend, bis dieser Andere einwilligt, weil ihre Materie ohne die Einwilligung dieses Anderen nicht in der

Gewalt des Gelobenden ist. Doch ist Derjenige, der eine sonst gute aber dem Willen eines Anderen unterworfene Materie gelobt hat, gehalten, die Einwilligung des Anderen nachzusuchen; hiezu hat er sich durch die Ablegung des Gelübdes selbst verpflichtet, indem er ja sonst vergeblich gelobt hätte. Beabsichtigte er das Gelübde ohne die Einwilligung des Anderen zu erfüllen, so wäre es kein Gelübde, weil dann die Sache selbst keine gute mehr wäre; und wenn er das vermeinte Gelübde wirklich ohne die Einwilligung des Anderen erfüllte, so sündigte er, weil er dann dem Anderen ein Unrecht zufügte.

Daß Untergebene oder wie immer Anderen Verpflichtete in denjenigen Dingen, in denen sie Anderen nicht untergeben oder verpflichtet sind, gültige Gelübde ablegen können, versteht sich von selbst. So können z. B. mündige Kinder auch ohne die Einwilligung ihrer Eltern und selbst gegen deren Willen gültig die jungfräuliche Keuschheit, den Eintritt in einen Orden u. dgl. geloben, weil diese Dinge in ihrer eigenen Verfügung liegen; die Gattin kann ohne Einwilligung ihres Gatten Gebete, den öfteren Empfang der heiligen Sacramente u. dgl. geloben, der Knecht endlich kann ohne Einwilligung des Herrn alle diejenigen Handlungen geloben, wodurch das Recht des Herrn nicht beeinträchtigt wird [1]).

§. 226.

Eintheilung der Gelübde.

Die Gelübde werden nach verschiedenen Rücksichten verschiedentlich eingetheilt. Namentlich unterscheidet man

1. Das persönliche (votum personale) und das sachliche Gelübde (votum reale); der Gegenstand des ersteren ist eine persönliche, der Gegenstand des letzteren ist eine sachliche Leistung; sind in einem Gelübde persönliche und sachliche Leistung zusammen verbunden (z. B. das Gelübde zu fasten und das dadurch Ersparte den Armen zu geben), so wird das Gelübde ein gemischtes (votum mixtum) genannt.

2. Das unbedingte (votum absolutum) und das bedingte Gelübde (votum conditionatum). Das letztere kann wieder zwiefach sein, ein einfach bedingtes Gelübde (votum conditionatum simplex), wodurch ich Gott etwas gelobe unter einer Bedingung, die keine Schuld ist, oder ein Pönalgelübde (votum poenale), wodurch ich Gott etwas unter der Bedingung einer Schuld zu deren Bestrafung gelobe.

---

1) Vergl. *Billuart* Tom. XII. diss. IV. art. 7.

3. Das lebenslängliche (votum perpetuum) und das zeitweilige (votum temporale); das erstere wird für die ganze Lebenszeit, das letztere nur für eine bestimmte Zeit abgelegt.

4. Das ausdrückliche (votum expressum) und das stillschweigend abgelegte (votum tacitum); letzteres ist dasjenige Gelübde, das nicht ausdrücklich abgelegt wird, sondern einer anderen Handlung annex ist. Wer z. B. die höheren Weihen empfängt, legt eo ipso auch das Gelübde der immerwährenden jungfräulichen Keuschheit ab, das nach den Kirchengesetzen dem Empfange der höheren Weihen annex ist.

5. Das einfache (votum simplex) und das feierliche (votum solemne). Einfach wird ein Gelübde nicht etwa daher genannt, daß es privatim oder ohne feierliche Ceremonien abgelegt wird, und desgleichen wird ein Gelübde nicht etwa daher ein feierliches genannt, daß es öffentlich oder mit feierlichen Ceremonien abgelegt wird; da auch das feierliche Gelübde privatim und vor Wenigen und das einfache vor Vielen oder öffentlich abgelegt werden kann; sondern es besteht vielmehr das einfache Gelübde in dem einfach Gott gegebenen Versprechen, daß man etwas thun oder leisten wolle; wogegen beim feierlichen Gelübde mit dem Versprechen gleichzeitig auch die unbedingte und unwiderrufliche Hingabe der versprochenen Sache einerseits und die Acceptation derselben von Seiten der rechtmäßigen Auctorität andererseits stattfindet. Ein feierliches Gelübde wird demnach nur abgelegt durch Eintritt in einen religiösen von der Kirche approbirten Orden und Ablegung der Profeß in die Hände Desjenigen, der sie abzunehmen hat; denn eben dadurch gibt man sogleich und unwiderruflich die gelobte Sache hin, oder vielmehr man gibt sich selbst hin an die gelobte Sache, nämlich zur Erfüllung der drei evangelischen Räthe, der freiwilligen Armuth, der jungfräulichen Keuschheit und des vollkommenen Gehorsams gegen einen Obern. Der Empfang der höheren Weihe sollte, wie Billuart richtig bemerkt, eigentlich nicht votum solemne, sondern votum solemnizatum genannt werden, denn der Ordinandus gibt sich nicht unmittelbar an das votum continentiae hin, sondern er gibt sich zunächst nur hin an den heiligen Dienst, welchem aber das votum continentiae nach kirchlichem Gesetze annex ist.

§. 227.

Die Güte der Gelübde im Allgemeinen.

Das Gelübde ist ein Act der unmittelbaren Gottesverehrung; denn einerseits drückt man dadurch, daß man sich Gott zu etwas

ihm Wohlgefälligem verpflichtet, seine Unterwürfigkeit und seine Ehrfurcht gegen ihn aus, und andererseits ordnet man die gelobte Sache zu seinem unmittelbaren Dienste hin. Auch der unmittelbare Nutzen der Gelübde leuchtet ein. Das Gelübde ist ein Gott gemachtes Versprechen; aber auf eine andere Weise, sagt Thomas, verspricht man dem Menschen etwas, und auf eine andere Weise verspricht man Gott etwas; dem Menschen versprechen wir etwas zu seinem Nutzen, indem es ihm nützlich ist, daß ihm etwas gewährt und daß er der künftigen Gewährung schon vorher vergewissert wird; aber Gott versprechen wir etwas nicht zu seinem, sondern zu unserem Nutzen; denn weil er gütig, nicht weil er dürftig ist, fordert Gott von uns Gaben, und nicht er wächst durch die Gaben, die man ihm reicht, sondern er macht Diejenigen in sich wachsen, die sie ihm reichen. Und wie Dasjenige, was wir Gott geben, nicht ihm, sondern uns selbst nützlich ist, weil, wie Augustinus sagt, Dasjenige, was ihm gegeben wird, dem Gebenden selbst zuwächst (quod ei redditur reddenti additur); so gereicht auch das Versprechen, vermöge dessen wir Gott etwas geloben, nicht ihm zum Nutzen, weil er nicht nöthig hat, von uns vergewissert zu werden, sondern vielmehr uns selbst, indem wir durch das Gott gemachte Versprechen unseren Willen in der Richtung auf Dasjenige, was uns nützt, fest und unbeweglich machen [1]). Deshalb wird denn auch das Gelübde in der heiligen Schrift stets mit Beifall genannt und an verschiedenen Stellen angerathen [2]).

Inwiefern es besser und verdienstlicher sei, ein und dasselbe gute Werk als ein gelobtes, denn es als ein nicht gelobtes zu vollbringen, setzt sehr schön der heil. Thomas in's Licht. In dreifacher Hinsicht, sagt er, ist es besser und verdienstlicher, dasselbe gute Werk cum voto, als sine voto zu vollbringen. Erstlich ist nämlich das Gelübde ein Act der unmittelbaren Gottesverehrung, und erhalten die gerathenen guten Handlungen, die bloße Moral-Tugendacte sind, wie Fasten, Keuschheit u. dgl., dadurch, daß man sie als gelobte Handlungen verrichtet, eine unmittelbare Beziehung zu Gott, sie sind gewissermaßen Opfer, die man Gott darbringt und besitzen mithin einen zwiefachen Charakter der sittlichen Güte [3]).

1) *Thom.* 2. 2. qu. 88. art. 4.

2) Ps. 75, 12. (Vovete et reddite Deo vestro) Jes. 19, 21 u. a.

3) Vergl. *August.* de virg. c. 8.: Neque ipsa virginitas, quia virginitas est, sed quia Deo dedicata est, honoratur: quam fovet et conservat continentia pietatis.

Wer ein gerathenes gutes Werk, ohne es gelobt zu haben, vollbringt, vollbringt nur Eine gerathene gute Handlung; wer es aber als gelobtes vollbringt, vollbringt durch einen und denselben Act zwei gerathene gute Handlungen (ein consilium de faciendo und ein consilium de vovendo); denn das Geloben selbst ist eine gerathene gute Handlung. Zweitens wer etwas Gutes gelobt und es dann vollbringt, unterwirft sich Gott mehr, als Derjenige, der ein Gerathenes vollbringt, ohne es gelobt zu haben. Denn indem man Gott etwas gelobt und es dann vollbringt, unterwirft man sich Gott nicht nur in Absicht auf den einzelnen Willensact, sondern auch in Absicht auf die Willenskraft; man gibt Gott, nach dem Ausdrucke des heil. Bernardus, nicht nur die Früchte, sondern auch den Baum, der die Früchte hervorbringt; die Früchte, weil man ihm die Willensacte, den Baum, weil man ihm die Willenskraft selbst unterwirft.

Drittens endlich verleiht das Gelübde dem Willen eine feste unbewegliche Richtung auf das Gute, und eben der für das Gute entschiedene, im Guten befestigte Wille macht die Vollkommenheit der Tugend aus; wie umgekehrt der für das Schlechte entschiedene, im Schlechten hartnäckig beharrende Wille den Grad der Sündhaftigkeit bis zur Vollendung steigert [1]).

Die gewöhnlichen Einwendungen gegen das Gelübde, wie, daß man sich durch das Gelübde leicht der Gefahr aussetze, durch die Nichterfüllung desselben zu sündigen, während man das gerathene Gute, nicht gelobt, ohne Sünde würde unterlassen können, oder daß man sich durch das Gelübde eine Gezwungenheit auflege, aus der Gezwungenheit aber leicht Traurigkeit und Unzufriedenheit entspringe, sind von demselben Kirchenlehrer ebenfalls schon gründlich widerlegt worden.

Was nämlich die erstere Einwendung betrifft, wird von ihm bemerkt, daß man unterscheiden müsse, ob die Gefahr der Sünde aus der Handlung selbst, oder ob sie aus der Unbeständigkeit des Menschen entspringe. Entspringe die Gefahr der Sünde aus der Handlung selbst, so müsse dieselbe allerdings unterlassen werden; im zweiten Falle aber könne die Handlung immerhin sehr gut und nützlich heißen. Beim Gelübde aber entspringe die Gefahr der Sünde keineswegs aus dem Gelübde selbst, sondern aus der Schuld und Unbeständigkeit des Menschen, der das Gelübde breche [2]).

---

1) *Thom.* 2. 2. qu. 88. art. 6.

2) A. a. O. art. 4.

Etwas mehr Schein hat die letztere Einwendung, daß nämlich aus der Gezwungenheit, die man sich durch das Gelübde auferlege, leicht Traurigkeit und Unzufriedenheit entspringe, während man, hätte man das Gelübde nicht gemacht, das Gute dennoch, und zwar mit mehr Lust und Liebe verrichten könnte. Doch darf hiebei, wie der heil. Thomas bemerkt, nicht außer Acht gelassen werden, daß die Traurigkeit mehr entspringt aus der äußeren Gezwungenheit, als aus der inneren Nöthigung, die man sich selbst auflegt; diese innere Nöthigung, dergleichen diejenige ist, die wir durch ein Gelübde übernehmen, ist vielmehr der glücklichste Zustand, den es für den Menschen geben kann (felix est necessitas, quae in meliora impellit, sagt der heil. Augustinus [1]), und weit entfernt, daß sie bei dem Rechtgesinnten Traurigkeit erweckt, flößt sie ihm vielmehr Freude ein, weil seinen Willen im Guten befestigend. In diesem Sinne schreibt der heil. Augustinus an eine gewisse Pauline, es möge sie nicht gereuen, gelobt zu haben; sondern sie solle sich darüber freuen, daß ihr nun nicht mehr gestattet sei, was ihr früher nur zu ihrem Nachtheile gestattet gewesen [2]). Sollte aber deßenungeachtet das gute Werk, das gelobt worden, später mit einiger Unlust erfüllt werden; so würde es doch, wenn nur der Wille, es zu erfüllen, vorhanden ist, immer noch verdienstlicher sein, als wenn es als nicht gelobtes erfüllt würde, indem die Erfüllung des Gelübdes ein religiöser Act ist, ein religiöser Act aber einen bloßen Moraltugendact an Würde übertrifft [3]).

Uebrigens wird durch das Gesagte keineswegs ausgeschlossen, daß man Gelübde, besonders schwierige und lebenslängliche, nicht unbesonnen oder leichtfertig ablegen solle; würde man ja auch durch ein leichtfertiges, unbesonnenes Geloben ohnehin keine besondere Ehrfurcht vor Gott an den Tag legen. Schon der heil. Augustinus weis't auf die Gefahren solcher leichtfertigen Gelübde hin [4]).

§. 228.

Der Werth der Ordensgelübde insbesondere.

Von allen Gelübden sind am werthvollsten die Ordensgelübde,

1) Epist. 45.

2) Epist. ad Armentar. et Paulinam 127. al. 45.

3) *Thom.* 2. 2. qu. 88. art. 6.

4) Epist. 127. al. 45: „Quia jam vovisti, jam te obstrinxisti, aliud facere tibi non licet. Non talis eris, si non feceris, quod vovisti, qualis mansisses, si nihil tale vovisses. Minor enim tunc esses, non pejor. Modo autem tanto (quod absit) miserior, si fidem Deo fregeris, quanto beatior, si persolveris."

d. h. die Gelübde der drei evangelischen Räthe, der freiwilligen Armuth, der jungfräulichen Keuschheit und des vollkommenen Gehorsams. Diese drei evangelischen Räthe sind nämlich gleichsam die drei vorzugsweise sogenannten guten Werke: Fasten, Beten und Almosengeben, in ihrer höchsten Potenzirung. Die jungfräuliche Keuschheit ist ein potenzirtes Fasten; denn Fasten im weiteren Sinne ist nichts anderes, als Beherrschung der sinnlichen Lüste; die heftigste und stärkste aller sinnlichen Lüste aber ist die Geschlechtslust; so daß in der Beherrschung dieser die Beherrschung aller anderen gleichsam schon eingeschlossen ist. Die vollkommenste Beherrschung der Geschlechtslust ist aber wieder die stete jungfräuliche Keuschheit. Die freiwillige Armuth ist ein potenzirtes Almosengeben; denn sie ist Hingeben alles Dessen, was man als sein eigen besitzt, um Christi willen.

Der freiwillige Gehorsam endlich ist ein potenzirtes Gebet, eine potenzirte gottesdienstliche Uebung, indem man durch ihn, um Gott ausschließlich zu dienen, seinen eigenen Willen einem höheren Willen gleichsam unwiderruflich gefangen gibt.

Sind nun die drei vorzugsweise guten Werke der Inbegriff alles dessen, was uns zu thun überhaupt geboten ist; so sind die drei evangelischen Räthe der Inbegriff alles dessen, was uns zu thun überhaupt gerathen ist; so daß alle anderen Räthe sich auf diese drei zurückführen lassen. Aber aus den im vorigen §. entwickelten Gründen ist es besser und verdienstlicher, diese drei evangelischen Räthe vermöge eines lebenslänglichen Gelübdes zu erfüllen; worin eben der Stand der Vollkommenheit (status religionis) besteht.

Aus einem anderen Gesichtspuncte faßt diesen Gegenstand der heil. Thomas auf, ob er gleich zum nämlichen Resultate gelangt. Der Stand der Vollkommenheit, sagt er, kann aus einem dreifachen Gesichtspuncte betrachtet werden: als Uebung, die Vollkommenheit der Liebe anzustreben; als Befreiung des Gemüthes von allen äußeren Sorgen oder Unruhen, und endlich als eine Art fortgesetzten Brandopfers. Dieses Dreifache nun wird eben durch die genannten drei Gelübde geleistet.

1. Der Stand der Vollkommenheit stellt sich dar als Uebung, die Vollkommenheit der Liebe anzustreben. Denn diese Uebung fordert, daß man Alles von sich entferne, wodurch man gehindert werden könnte, mit allen Affecten seiner Seele zu Gott hinzustreben. Diese Hindernisse aber sind dreifacher Art: a. die Begierde nach äußeren Glücksgütern, und diese wird besiegt durch das Ge-

lübde der Armuth; b. die Begierde nach sinnlichen Ergötzungen, unter denen die fleischlichen den ersten Rang einnehmen, und diese wird besiegt durch das Gelübde der Keuschheit; c. die Unordnung des menschlichen Willens, und diese wird besiegt durch das Gelübde des Gehorsams.

2. Der Stand der Vollkommenheit stellt sich dar als Befreiung des Gemüthes von allen äußeren Sorgen und Unruhen. Diese Sorgen und Unruhen macht sich der Mensch vorzüglich um folgende drei Dinge: a. um die Verwaltung der ihm zugehörigen äußeren Güter, und diese Sorge wird ihm genommen durch das Gelübde der Armuth; b. um die Leitung seiner Frau und seiner Kinder, und diese Sorge wird ihm genommen durch das Gelübde der Keuschheit; c. um die Einrichtung seiner eigenen Willensacte, und diese Sorge wird ihm genommen durch das Gelübde des Gehorsams.

3. Der Stand der Vollkommenheit stellt sich dar als eine Art fortgesetzten Brandopfers, wodurch man sich selbst Gott gänzlich darbringt. Die genannten drei Gelübde sind wirklich ein solches fortgesetztes Brandopfer. Ein Brandopfer bringt der Mensch dar, wenn er Alles, was er hat, Gott opfert. Es hat aber der Mensch ein dreifaches Gut: a. die äußeren Glücksgüter, und diese opfert der Mensch Gott gänzlich durch das Gelübde der freiwilligen Armuth; b. das Gut seines Leibes; dieses opfert der Mensch Gott vorzüglich durch das Gelübde der Keuschheit, wodurch er auf die größte unter allen leiblichen Ergötzungen Verzicht leistet; c. das Gut seiner Seele, und dieses opfert der Mensch Gott durch das Gelübde des Gehorsams, indem er dadurch seinen eigenen Willen Gott darbringt und der Wille dasjenige Vermögen ist, wodurch er sich aller anderen Kräfte und Vermögen seiner Seele bedient[1]).

§. 229.

Verbindlichkeit des Gelübdes.

1. Jedes gültige Gelübde verbindet im Gewissen zur Erfüllung. Es folgt dies, wie aus klaren Aussprüchen der heiligen Schrift[2]), so aus der Natur der Sache selbst; denn bin ich Menschen Treue schuldig — und die Treue besteht eben in der Erfüllung der gegebenen Versprechungen, — so bin ich es gewiß Gott um so mehr.

1) *Thom.* 2. 2. qu. 186. art. 7.

2) Ps. 49, 14. 5 Mos. 23, 21. 4 Mos. 30, 4. Eccles. 6, 3. (Quodcunque voveris, redde; multoque melius est, non vovere, quam post votum promissa non reddere.)

Diese Gott schuldige Pflicht der Treue fordert mithin, daß ich das ihm gemachte Gelübde erfülle; seine Nichterfüllung ist ein Treuebruch, wodurch er offenbar verunehret wird.

2. Im Allgemeinen verbindet zwar das Gelübde schwer; denn die Verletzung desselben ist eine Sünde gegen die Gottesverehrung, und alle Sünden gegen die Gottesverehrung sind ihrer Art nach schwere Sünden; doch kann diese an sich schwere Verbindlichkeit durch die parvitas materiae, und die Intention des Gelobenden in eine leichte verwandelt werden, mit Ausnahme der feierlichen Gelübde, die unter allen Umständen schwer verbindend sind.

3. Persönliche Gelübde verbinden nur Diejenigen, die sie abgelegt; die Verbindlichkeit der Realgelübde dagegen geht auf die Erben über, weil sie am Besitzthume haften; die Erben aber in alle sachlichen Rechte und Lasten des Erblassers eintreten, dergestalt, daß die Lösung der Realgelübde für sie eine Pflicht der Gerechtigkeit ist.

4. War beim Gelübde zugleich die Zeit der Erfüllung festgesetzt, so muß die festgesetzte Zeit auch eingehalten werden. Hat man die festgesetzte Zeit durch seine eigene Schuld nutzlos verstreichen lassen, so fragt es sich, ob jene Zeit beim Gelübde als ein innerer Umstand intendirt war (zur heiligen Fastenzeit dieses oder jenes Werk der Abtödtung verrichten, um so mit dem Buchstaben zugleich den Geist des Fastengebotes zu erfüllen); war dies der Fall, so hat man dadurch, daß man das Gelübde zur festgesetzten Zeit nicht erfüllt hat, zwar gesündigt; die Verbindlichkeit des Gelübdes selbst aber ist erloschen. War aber das Gelübde als solches an eine bestimmte Zeit nicht gebunden, oder war die Zeit nur zur möglichsten Beschleunigung der Erfüllung festgesetzt worden, so besteht die Verbindlichkeit auch nach dem vorübergestrichenen Zeitpunkte noch fort. Die Gelübde z. B., in Frist eines Monates zu beichten; in Jahresfrist in einen religiösen Orden einzutreten u. dgl., bleiben auch dann noch verbindend, wenn die festgesetzte Zeit verstrichen ist.

Wird beim Gelübde keine Zeitfrist festgesetzt, so verbindet es zur bald möglichsten Erfüllung nach den Worten der heiligen Schrift: „Wenn du ein Gelübde gelobest dem Herrn, deinem Gott, so säume nicht, es zu erfüllen; denn der Herr, dein Gott, wird es von dir fordern; und wenn du säumest, wird es dir zur Sünde angerechnet[1].“

---

1) 5 Mos. 23, 21.

Und diese Pflicht bald möglichster Erfüllung erscheint dann um so dringender, wenn durch die Hinausschiebung Gefahr entsteht, daß man das Gelübde wegen Vergeßlichkeit oder wegen eines anderen möglichen Hindernisses später ganz unerfüllt lassen werde.

5. Bedingte Gelübde verbinden erst, wenn die Bedingung eintritt. Vereitle ich selbst das Eintreten der Bedingung, um das Gelübde nicht erfüllen zu müssen, so verletze ich die Gott schuldige Ehrfurcht, das Gelübde selbst aber ist erloschen. Es kann sich aber auch ereignen, daß die Bedingung zwar nicht in der genau bestimmten Weise, jedoch in einer ähnlichen Weise eintritt; ich gelobe z. B., in einen religiösen Orden zu treten, wenn mein Vater, der noch auf meine Unterstützung angewiesen ist, sterben sollte; er stirbt nun zwar nicht; aber seine Vermögensverhältnisse haben sich so vortheilhaft gewendet, daß er meiner Unterstützung nicht mehr bedarf; oder ich gelobe, den Armen eine bestimmte Summe als Almosen zu geben, wenn ich aus einer gewissen Unternehmung den gewünschten Gewinn ziehe; diese Unternehmung mißglückt mir nun zwar, dagegen ziehe ich den gehofften Gewinn aus einem anderen glücklichen Ereignisse. Die Frage, ob man in solchen Fällen zur Erfüllung des Gelübdes verpflichtet sei, wird gewöhnlich und zwar mit Recht verneint, denn das Gelübde war an diese bestimmte Bedingung geknüpft, und diese hat sich in dieser bestimmten Weise nicht erfüllt.

Auch die Verbindlichkeit des Strafgelübdes wird der gewöhnlichen Ansicht nach auf den Fall beschränkt, daß die Schuld, an welche das Gelübde, wie an seine Bedingung, geknüpft ward, eine schwere ist, d. h. daß die Sünde mit der erforderlichen Willenszustimmung begangen wird, da man nicht annehmen dürfe, daß sich Jemand wegen einer leichten Schuld zu einer schweren Strafe habe verbinden wollen. Hat Jemand gelobt, er wolle dieses oder jenes gute Werk verrichten, wenn er diese oder jene Sünde wieder begehe, so wird angenommen, daß er dieses gute Werk so oft verrichten müsse, als er diese Sünde begehe, wofern dieses Werk leicht wiederholbar und nicht mit zu großen Schwierigkeiten verknüpft ist; ist dagegen das Werk schwer wiederholbar und mit großen Schwierigkeiten verknüpft, so wird die Verbindlichkeit des Gelübdes auf den ersten einmaligen Rückfall eingeschränkt; da man voraussetzen dürfe, daß dem Gelobenden die Intention, sich zur oftmaligen Erstehung einer schweren Strafe zu verbinden, fremd gewesen sei.

§. 230.

Regeln zur Entscheidung zweifelhafter Verbindlichkeitsfälle.

Alle hier möglichen Zweifel lassen sich auf zwei Classen zurückführen; entweder kann man zweifeln, ob ein Gelübde überhaupt gültig abgelegt worden, ob man namentlich die erforderliche Intention, die erforderliche Ueberlegung und freie Einwilligung gehabt; oder es kann sich der Zweifel nur auf Quantität, Qualität, Zeit, Zahl und andere Umstände des übrigens unzweifelhaft gültig abgelegten Gelübdes beziehen.

1. Hauptregel zur Entscheidung der Gewissenszweifel der ersteren Classe ist, daß man sich für gebunden erachten muß, wofern die Gründe **für** und die Gründe **gegen** sich einander dergestalt aufwiegen, daß der Zweifel nach reiferem Erwägen bestehen bleibt, nach dem Grundsatze: in dubiis pars tutior eligenda est; daß man sich dagegen nicht für gebunden zu erachten brauche, wenn die Gründe, daß man ein gültiges Gelübde abgelegt, von den Gründen, daß man keins abgelegt, überwogen werden. Zur Erleichterung des Urtheiles aber, ob man wahrscheinlicher Weise ein Gelübde abgelegt habe oder nicht, seien hier noch folgende weitere Bemerkungen gestattet:

a. Zweifle ich, ob ich die erforderliche Intention gehabt, bin ich aber darüber gewiß, daß ich die Worte: ich verspreche Gott u. s. w. innerlich oder auch äußerlich ausgesprochen, so muß es mir wahrscheinlicher sein, daß ich das Gelübde wirklich abgelegt; denn mit Recht darf man voraussetzen, daß, wer die Worte des Versprechens ausspricht, auch die Intention, zu versprechen, habe, wenn keine anderweitigen positiven Gründe für das Gegentheil vorliegen. Zweifelt man dagegen, ob man die erforderliche Intention gehabt, und weiß man, daß man nur Worte gesprochen, die einen bloßen Vorsatz ausdrücken, etwa die Worte: Gott, ich will dir zu Ehren dies oder das thun, so darf man es für wahrscheinlicher halten, daß man kein Gelübde abgelegt.

b. Zweifelt man, gleich nachdem man die Worte ausgesprochen, in Beziehung auf welche man eben ungewiß ist, ob man in ihnen ein Gelübde oder einen einfachen Vorsatz habe ausdrücken wollen, so ist es wahrscheinlicher, daß man an das Gelübde nicht gebunden ist, nicht etwa deshalb, weil hier die Freiheit im Besitzstande ist, sondern weil der Mensch, was er mit reiflicher Ueberlegung gethan, nicht so schnell zu vergessen pflegt, und es daher wahrscheinlicher ist,

daß man im unterstellten Falle die Intention, ein Gelübde zu machen, nicht gehabt.

c. Hat man etwas aus Furcht, Schrecken u. dgl. gelobt, und zweifelt man um dieser Ursache willen hintendrein, ob die hinreichende Ueberlegung vorhanden gewesen und ob somit das Gelübde gültig sei, so ist es wahrscheinlicher, daß man an das Gelübde gebunden ist, indem jene Affecte in der Regel nicht der Art sind, daß sie den Menschen der Besinnungs- und Ueberlegungskraft gänzlich berauben.

d. Zweifelt man, ob man das hinreichende Alter gehabt, um mit der zu einem gültigen Gelübde erforderlichen Ueberlegung zu handeln, so ist es, falls man das Gelübde nach dem siebenten Jahre gemacht, aus naheliegenden Gründen wahrscheinlicher, daß man an das Gelübde gebunden; falls man aber vor dem siebenten Jahre das Gelübde gemacht, ist es wahrscheinlicher, daß man daran nicht gebunden ist. — Ist man aber auch darüber im Zweifel, ob man das Gelübde vor, oder ob man es nach dem siebenten Jahre gemacht, so ist es wahrscheinlicher, daß man es nach dem siebenten Jahre gemacht, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil Gelübde vor dem siebenten Jahre selten abgelegt werden.

2. Ist Jemand darüber moralisch gewiß, daß er ein Gelübde abgelegt, dagegen zweifelhaft hinsichtlich der accidentiellen Umstände desselben, namentlich zweifelhaft darüber, was er gelobt, wie viel, für welche Zeit u. dgl. er gelobt habe, so läßt sich seine Intention, worauf doch hier Alles ankommt, ermitteln:

a. Aus der Lage, in der er sich befand, als er das Gelübde machte; denn man muß annehmen, er habe dasselbe intendirt, was in der gleichen Lage sonst gewöhnlich intendirt zu werden pflegt.

b. Aus der Natur und Beschaffenheit der gelobten Materie; denn man muß annehmen, er habe dieselbe Materie gelobt, welche zu dem Zwecke, wofür sie gelobt worden, durch die Kirchengesetze vorgeschrieben ist. Hat Jemand z. B. gelobt, der Kirche einen Kelch zu schenken, so muß man voraussetzen, er habe nicht etwa einen zinnernen oder hölzernen, sondern einen goldenen oder silbernen Kelch gelobt.

c. Aus den Worten, deren er sich bei Ablegung seines Gelübdes bedient hat; denn man muß annehmen, daß sein Sinn mit seinen Worten überein gestimmt. Hat Jemand z. B. die Keuschheit gelobt, so muß man von selbst voraussetzen, er habe die ewige jungfräuliche Keuschheit gelobt, und er sei daher, wenn er das Gelübde einmal verletzt, doch für die Zukunft noch daran gebunden,

denn die Worte: „ich gelobe dir, o Gott, die Keuschheit," bezeichnen dem gewöhnlichen Sprachgebrauche nach so viel, als: ich gelobe dir, o Gott, die ewige jungfräuliche Keuschheit.

§. 231.

Das Erlöschen der Verbindlichkeit der Gelübde.

Die Verbindlichkeit eines Gelübdes kann auf eine vierfache Weise erlöschen: durch das einfache Aufhören der Verbindlichkeit; durch Irritation; durch Dispensation und durch Commutation.

1. Das einfache Aufhören der Verbindlichkeit der Gelübde.

Die Verbindlichkeit eines Gelübdes hört einfach auf, entweder, wenn der Zweck des Gelübdes aufhört (sublata causa tollitur effectus), oder wenn die Materie des Gelübdes wesentlich verändert wird, so daß sie aus einer möglichen eine unmögliche, aus einer erlaubten eine unerlaubte, aus einer guten und besseren eine ganz indifferente, aus einer leichten eine sehr schwere wird, überhaupt Hindernissen unterworfen wird, die der Art sind, daß, hätte der Gelobende sie vorausgesehen, er nicht gelobt haben würde. Daß unter diesen Bedingungen die Verbindlichkeit des Gelübdes wirklich erlischt, unterliegt keinem Zweifel; denn erstens wird jedem Gelübde, auch dem unbedingten, stillschweigend die Bedingung beigefügt: insofern das Gelobte erlaubt, vernünftig, physisch und moralisch möglich ist; zweitens darf die Verbindlichkeit des Gelübdes nicht über die Intention des Gelobenden hinaus ausgedehnt werden, da sie lediglich von dieser Intention abhängt; drittens endlich ist das Gelübde eine lex privata, die sich der Gelobende selbst auferlegt, und es muß daher ebenso, wie jedes andere Gesetz behandelt werden.

Nur muß, was sich aber von selbst versteht, die Veränderung der Materie, wenn sie die Verbindlichkeit des Gelübdes auslöschen soll, nicht etwa in dem Willen des Gelobenden selbst, sondern in äußeren, von seinem Willen unabhängigen Hindernissen begründet, und nicht blos vorübergehend, sondern dauernd sein.

Zu mehrerer Verdeutlichung des Gesagten mögen hier noch folgende Fälle namentlich aufgeführt werden.

Ich habe gelobt, in einen religiösen Orden zu treten, habe aber das Gelübde gebrochen und geheirathet; die Gattin stirbt, ich bin aber im Alter schon so weit vorgerückt, daß ich zum Eintritt in den betreffenden Orden nicht mehr tauglich bin, oder daß der Ordensstand für mich höchst beschwerlich ist: das Gelübde erlischt hier durch die merkliche Veränderung der Materie.

Ich habe bei guten Vermögensverhältnissen gelobt, eine Kirche zu bauen, mittlerweile erleide ich aber einen großen zeitlichen Verlust, wodurch meine Vermögensverhältnisse zerrüttet werden: das Gelübde erlischt bis zur Wiederkehr besserer Verhältnisse.

Ich habe gelobt, ein Haus, das mir eine Gelegenheit zur Sünde war, nicht wieder zu betreten; die für mich verführerische Person zieht aus oder stirbt: und das Gelübde ist erloschen, weil sein Zweck weggefallen ist.

Ich habe gelobt, einem bestimmten Armen zu seiner Unterstützung von Zeit zu Zeit ein Almosen zu spenden, der Arme stirbt: und das Gelübde ist aus demselben Grunde erloschen. Ich habe dagegen gelobt, täglich zur Sühne meiner Sünden ein Almosen zu spenden und habe es aus einem besonderen Grunde einem bestimmten Armen zugedacht; dieser stirbt, und das Gelübde erlischt nicht, weil sein Zweck bleibt.

Ich habe gelobt, jede Woche einen Tag zu fasten, jedes Jahr eine bestimmte Wallfahrt zu unternehmen, ich werde schwach, kränklich, alt: und das Gelübde ist erloschen.

2. Irritation der Gelübde.

Unter der Irritation eines Gelübdes versteht man die Verungültigung desselben, welche von Demjenigen geschieht, dessen Gewalt der Wille des Gelobenden, oder die Materie des Gelübdes untergeben ist. Geschieht sie von Demjenigen, dessen Gewalt der Wille des Gelobenden untergeben ist, so heißt sie direct oder absolut, indem dadurch die Verbindlichkeit des Gelübdes für immer ausgelöscht wird; geschieht sie von Demjenigen, dessen Gewalt die Materie des Gelübdes untergeben ist, so heißt sie indirect oder relativ, indem dadurch das Gelübde nur für so lange Zeit ausgelöscht wird, als die Materie des Gelübdes der Gewalt des Irritirenden untergeben ist, also im Grunde nicht sowohl ausgelöscht, als vielmehr suspendirt wird [1]. Beide Arten von Irritation sind daher wohl auseinanderzuhalten.

1. Direct oder absolut irritirt können nur die Gelübde Derjenigen werden, die ihrem Willen nach von Anderen abhängig sind; dieses sind aber nur die Religiosen und die Unmündigen; denn die Religiosen haben durch das Gelübde des Gehorsams ihren Willen unwiderruflich an den Willen ihres Oberen hingegeben, und der

1) Billuart a. a. O.

Wille der Unmündigen wird noch regiert vom Willen des Vaters oder des Vormundes.

Und zwar können a. die Gelübde der Religiosen sämmtlich von den Ordensoberen irritirt werden mit Ausnahme des Gelübdes, in einen noch strengeren Orden zu treten, welches nach den kirchenrechtlichen Bestimmungen, wie der Natur der Sache nach, der Gewalt des Willens des Ordensobern nicht unterliegt.

b. Alle Gelübde der Unmündigen (nach den kirchenrechtlichen Bestimmungen Knaben bis zum vierzehnten, Mädchen bis zum zwölften Lebensjahre) können irritirt werden vom Vater oder von Demjenigen, der die väterliche Gewalt ausübt; und zwar können sie nicht nur irritirt werden während der Zeit der Unmündigkeit, sondern auch nachher noch, wenn die Gelobenden mündig geworden sind; es müßte denn sein, daß sie, wenn sie mündig geworden, die in ihrer Unmündigkeit abgelegten Gelübde ratificirten.

2. Indirect oder relativ können irritirt werden alle diejenigen Gelübde, deren Materie der Gewalt und Verfügung eines Anderen unterliegt; die Gelübde des Gatten und der Gattin, insofern sie das Recht des anderen Gatten beeinträchtigen; die Gelübde des Knechtes, insofern sie das Recht des Herrn; die Gelübde der mündigen Kinder, insofern sie die Rechte ihrer Eltern beeinträchtigen.

Die Frage, ob auch das votum non petendi debitum vom anderen Gatten irritirt werden könne, wird verschieden beantwortet. An einer Stelle entscheidet sich Thomas für die Bejahung; reddere debitum, sagt er, est necessitatis, sed petere est voluntatis; an einer anderen Stelle dagegen scheint er sich für die Verneinung der Frage zu entscheiden, denn, sagt er, wenn der eine Gatte niemals die eheliche Pflicht forderte, so würde dem anderen Gatten die Ehe beschwerlich gemacht, da es ihn beschämen würde, wenn er die eheliche Pflicht nur allein fordern müßte. Die beiden Ansichten lassen sich dadurch mit einander ausgleichen, daß man sagt, es sei dieses Gelübde zwar an sich und objectiv betrachtet nicht zu irritiren, wohl aber mit Rücksicht auf die Umstände, und namentlich mit Hinsicht auf die für den anderen Ehetheil daraus entspringenden Inconvenienzen und Nachtheile, indem es in diesem Betrachte zu einem votum de minori bono werden kann.

Uebrigens bedarf es kaum der Erinnerung, daß man das Recht, abgelegte Gelübde zu irritiren, auf eine erlaubte Weise nur dann ausübe, wenn zur Irritation hinreichende Gründe vorhanden sind. Dieses Recht willkürlich gebrauchen, heißt, es gegen die Ehre Gottes und die Wohlfahrt des Nächsten mißbrauchen.

3. Dispensation von den Gelübden.

Die Dispensation von einem Gelübde ist die Nachlassung der Verbindlichkeit desselben von Seiten der Kirche. Daß diese das Recht, von den Gelübden zu dispensiren, wirklich besitzt, ist so gewiß, als daß sie dieses Recht ausübt und stets ausgeübt hat. Nur in der Art, dieses Recht zu begründen, gehen die Ansichten der Theologen auseinander. Einige wollen es daraus herleiten, daß jedem Gelübde die Zustimmung der Kirche stillschweigend als Bedingung beigefügt werde, woraus sich von selbst ergebe, daß die Kirche jedes Gelübde ebensowohl annulliren, als ratificiren könne. Hiegegen hat jedoch schon der heil. Thomas richtig bemerkt, daß die Kirche, welche nicht die Herrin, sondern nur die Verwalterin der göttlichen Rechte ist, und welche ihre Gewalt nicht zur Zerstörung, sondern zur Auferbauung empfangen hat, Dasjenige, was Gott wahrhaft gefällt (die gelobten Tugendacte), ebensowenig willkürlich verhindern oder nachlassen kann, als sie Dasjenige, was Gott mißfällt (die Sünde), gebieten kann. Das Recht der Kirche, von Gelübden zu dispensiren, kann man daher füglicher Weise nur darauf gründen, daß sie Gottes Stellvertreterin ist. Als Stellvertreterin Gottes kann die Kirche allerdings von Gelübden dispensiren; denn da es zum Wesen des Gelübdes gehört, daß dadurch Gott etwas versprochen wird, was ihm gefällt, und da Derjenige, dem ein Versprechen gemacht wird, auch allein zu bestimmen hat, ob ihm die Erfüllung des fraglichen Versprechens gefalle: so ist es unzweifelhaft, daß die Kirche in ihrer Eigenschaft als Stellvertreterin Gottes auf Erden bestimmen kann, daß die Erfüllung eines gemachten Gelübdes unter gewissen Umständen Gott nicht gefalle, und daß sie folglich auch diese Erfüllung im Namen Gottes nachlassen kann; und nichts Anderes als dieses thut die Kirche, wenn sie von einem Gelübde dispensirt. War der Gegenstand des Gelübdes gleich von vornherein ein unerlaubter, so war auch das Gelübde gleich von vornherein ungültig; war der Gegenstand des Gelübdes, als dieses abgelegt ward, ein erlaubter, und wird er später zu einem offenbar unerlaubten, so erlischt, wie wir oben gesehen, die Verbindlichkeit des Gelübdes von selbst und es bedarf dann der kirchlichen Dispensation ebenfalls nicht; bestehen aber Zweifel darüber, ob der Gegenstand des Gelübdes unter den gegebenen Umständen erlaubt oder unerlaubt, gut oder einem besseren Guten hinderlich sei, so darf der Einzelne in seiner eigenen Sache nicht selbst richten wollen, sondern er muß das Gericht hierüber der Kirche, als der Stellvertreterin Gottes, überlassen, rücks. bei ihr die Entbindung von der Erfüllung des Gelübdes nachsuchen.

Aus dem Gesagten leuchtet zugleich ein, daß die kirchliche Dispensation von einem Gelübde nur dann gültig sein kann, wenn dazu hinreichende Ursachen vorhanden sind; denn ist ein Gelübde, rücks. die Erfüllung desselben unter den gegebenen Umständen Gott wirklich wohlgefällig, so kann die Kirche als Stellvertreterin Gottes unmöglich erklären, es sei Gott nicht wohlgefällig und sie kann folglich dann auch nicht gültig davon entbinden. Hinreichende Ursachen zur Dispensation gibt es aber, wie der heil. Thomas sagt, im Allgemeinen nur zwei: die Ehre Gottes und die Wohlfahrt der Kirche, oder des Gelobenden selbst, der ja ebenfalls zur Kirche gehört [1]). Und wo diese Ursachen nicht klar genug hervortreten, pflegt die Kirche überhaupt nicht zu dispensiren, vielmehr das Gelübde bloß zu commutiren, was selbst dann oft noch geschieht, wenn eine reine Dispensation durch hinreichende Gründe wohl gerechtfertigt wäre.

Von den Gelübden, die zu Gunsten eines Dritten abgelegt und von diesem acceptirt worden sind, kann die Kirche, wie leicht begreiflich, gar nicht dispensiren. Da die Gewalt, von Gelübden zu entbinden, ein Bestandtheil der äußeren Regierungsgewalt ist, so kann sie auch nur denjenigen kirchlichen Oberen zustehen, welche mit äußerer Jurisdictionsgewalt bekleidet sind, dem Papste, welcher der Stellvertreter Christi für die ganze Kirche ist, in Absicht auf alle Gläubigen und auf alle Gelübde, mit Ausnahme etwa des feierlichen Gelübdes der immerwährenden jungfräulichen Keuschheit, wovon wenigstens nach Lehre des heil. Thomas die Kirche überhaupt nicht dispensiren kann [2]); dem Bischofe in Absicht auf alle Gelübde seiner Diöcesanen, so wie allen Denjenigen, welche die bischöfliche Jurisdictionsgewalt besitzen, in Absicht auf die Gelübde ihrer Untergebenen. Jedoch sind folgende fünf Gelübde dem Papste reservirt: das Gelübde, in einen kirchlich approbirten Orden zu treten; das Gelübde steter jungfräulicher Keuschheit; die Gelübde einer Wallfahrt nach Rom (ad limina Apostolorum), nach Jerusalem (zum heiligen Grabe) und nach Compostella (ad St. Jacobum); dann müssen sie aber unzweifelhaft, unbedingt und vollständig abgelegt werden; denn sind sie zweifelhaft, bedingt (Pönal-Gelübde, oder einfach bedingte) und unvollständig abgelegt (das Gelübde der

---

1) *Thom.* 2. 2. qu. 88. art. 12.

2) *Thom.* 2. 2. qu. 88. art. 11.; wie die Kirche, sagt der heil. Thomas an dieser Stelle, nicht machen kann, daß ein einmal consecrirter Kelch nicht consecrirt sei, so kann sie auch nicht machen, daß Derjenige, der ein- und für allemal und auf eine unwiderrufliche Weise Gott geweiht ist, nicht Gott geweiht sei.

ehelichen Keuschheit, oder der zeitweiligen jungfräulichen Keuschheit, das Gelübde nicht zu heirathen, das Gelübde, die höheren Weihen zu empfangen); so sind sie auch nicht reservirt. Auch sind diese fünf Gelübde nur in Absicht auf ihre Substanz, nicht in Absicht auf andere damit in Verbindung gebrachte Nebenumstände reservirt; hätte ich z. B. gelobt, die Wallfahrt nach Rom zu den Gräbern der Apostel barfuß zu machen; so könnte von diesem letzteren Umstande auch der Bischof dispensiren. Und hat der Papst das reservirte Gelübde in ein anderes commutirt, so ist das Gelübde, worein das reservirte commutirt worden, ebenfalls nicht mehr reservirt.

4. Commutation der Gelübde.

Die Commutation eines Gelübdes besteht darin, daß dem Objecte des Gelübdes ein anderes unter derselben Verbindlichkeit substituirt wird. Alle Diejenigen, die die Gewalt besitzen, von Gelübden zu dispensiren, besitzen selbstredend auch die Gewalt, Gelübde zu commutiren; denn wer das Größere vermag, vermag auch das Geringere, und Gelübde zu commutiren ist offenbar weniger, als von Gelübden gänzlich dispensiren, da die Commutation ja nur eine unvollkommene, theilweise Dispensation ist. Der Papst kann folglich alle Gelübde ohne Ausnahme commutiren (mit Ausnahme derjenigen, die zu Gunsten eines Dritten abgelegt und von diesem acceptirt worden sind), der Bischof kann alle Gelübde seiner Diöcesanen commutiren (mit Ausnahme der vorhin genannten fünf Gelübde, die dem Papste reservirt sind).

In ein unter allen Umständen entschieden besseres Object kann der Gelobende sein Gelübde selbst commutiren. Das Gelübde z. B., täglich gewisse Gebete zu verrichten, kann man ohne weiteres verwandeln in das Gelübde, täglich einer heiligen Messe beizuwohnen, weil dieses unter allen Umständen besser ist, wie man ein jedes Gelübde in das Gelübde des Eintrittes in einen religiösen Orden verwandeln kann. Auch gilt in der Kirche der Grundsatz, daß mit dem Eintritt in einen religiösen Orden alle Gelübde, die man früher gemacht hat, von selbst als erloschen zu betrachten seien, denn Derjenige, sagt der heil. Thomas, der in einen religiösen Orden tritt, stirbt dem früheren Leben mit allen den besonderen Verpflichtungen, die er während desselben eingegangen, ganz und gar ab, und manche derselben sind mit dem religiösen Stande ohnehin nicht vereinbar[1]).

Die Commutation des Gelübdes in ein gleich gutes oder in ein

1) *Thom.* 2. 2. qu. 88. art. 12.

weniger gutes Object kann nur von der kirchlichen Auctorität ausgehen, indem sie schon eine Art Dispensation ist, und sind nicht nur zu ihrer Erlaubtheit, sondern auch zu ihrer Gültigkeit hinreichende Gründe erforderlich, wenn auch gerade nicht so wichtige, als zur gänzlichen Dispensation erforderlich sind.

Daß auch das Gelübde, die Commutation nicht nachsuchen zu wollen, verwandelbar sei, kann, da dieses Gelübde nicht reservirt ist, einem Zweifel nicht unterliegen. Nicht weniger zweifelhaft kann es sein, daß auch die durch die Verletzung eines Gelübdes contrahirte Strafe commutirt werden könne. Ich habe z. B. gelobt, so oft ich wieder spiele, zur Strafe einem Armen ein Almosen zu geben; ich habe indessen öfter gespielt und kein Almosen gegeben. Wie nun das Gelübde zu spielen commutirt werden kann, so kann auch die durch die Uebertretung des Gelübdes contrahirte Strafe commutirt werden; denn die Verbindlichkeit zu der nur indirect intendirten Strafe ist nicht größer, ja nicht einmal so groß, als die Verbindlichkeit zu der direct intendirten Materie des Gelübdes, und kann somit diese commutirt werden, so kann es selbstredend auch jene. — Soll sich aber die Commutation auf die bereits contrahirten Strafen erstrecken, so muß dieses besonders ausgedrückt werden.

Die Frage, ob man das ursprüngliche Gelübde, das commutirt worden, eigenmächtig wieder aufnehmen könne, wird controvertirt. Für den Fall, daß das Object des früheren Gelübdes ein entschieden besseres ist, kann man, weil ja hier die Commutation nur zu Gunsten des Gelobenden geschehen ist, unbedenklich mit ja beantworten. Anders aber verhält es sich, wenn das Object, in welches das ursprüngliche Gelübde commutirt ward, ein besseres ist und man die Commutation acceptirt hat; denn dann hat man sich wie durch ein neues Gelübde zu einer Handlung verpflichtet, die Gott wohlgefälliger ist, als das ihm ursprünglich gelobte Object; und würde man daher dieses wieder mit dem ursprünglichen vertauschen, so würde man ein besseres Gelübde mit einem weniger guten vertauschen, was eigenmächtig nicht geschehen darf. Die Frage endlich, ob, wenn das dem ursprünglichen Gelübde substituirte Werk später unmöglich oder ganz indifferent geworden, dann statt dessen jenes ursprüngliche Gelübde wieder aufgenommen und erfüllt werden müsse, wird von den meisten Moralisten mit Recht verneint. Denn durch die Commutation ist das frühere Gelübde erloschen und eine einmal erloschene Verbindlichkeit lebt nicht wieder auf. Diejenigen, die sich für die entgegengesetzte Meinung entscheiden, gehen von der wenig begründeten Ansicht aus, die Commutation geschehe nur immer mit

der stillschweigenden Bedingung, daß man das ursprüngliche Gelübde wieder aufnehme, wenn dasjenige Werk, worein es verwandelt worden, moralisch oder physisch unmöglich sein sollte.

§. 232.

Versündigung in Beziehung auf das Gelübde.

Die Sünden in Beziehung auf das Gelübde lassen sich eintheilen in solche, deren man sich bei Ablegung der Gelübde, und in solche, deren man sich nach Ablegung derselben schuldig machen kann.

1. Bei Ablegung der Gelübde kann man sich versündigen a. in Beziehung auf die Materie des Gelübdes dadurch, daß man ein an sich oder durch die Umstände unerlaubtes Object gelobt; und b. in Beziehung auf die Form dadurch, daß man ohne gehörige Ueberlegung, mit Leichtfertigkeit, Unbesonnenheit etwas gelobt. Beides widerspricht der Gott schuldigen Ehrfurcht.

2. Nach Ablegung eines Gelübdes kann man sich versündigen a. indem man die Erfüllung des Gelübdes hinausschiebt; b. indem man das Eintreten der Bedingung, an welche man es geknüpft, durch eigene Schuld verhindert; endlich c. indem man das Gelübde entweder direct nicht erfüllt, oder sich doch freiwillig in eine Lage bringt, in der man es nicht erfüllen kann. Ueber die Natur dieser Sünde ist das Nöthige schon im Vorhergehenden gesagt worden.

B. Die unmittelbare öffentliche oder kirchliche Gottesverehrung.

§. 233.

Nothwendigkeit und Pflichtmäßigkeit der öffentlichen Gottesverehrung.

Die öffentliche Gottesverehrung ist der nothwendige Ausdruck der gemeinsamen Religion. Wo irgend eine gemeinsame Religion bestand, begegnen wir auch einem öffentlichen Cultus. Bei den heidnischen Völkern griff der öffentliche Cultus sogar tief in das bürgerliche Leben ein, und bei dem jüdischen Volke war es nicht anders. Die christliche Religion ist bestimmt, die vorzugsweise gemeinsame Religion, die Religion aller Völker, die Religion der ganzen Welt zu sein, und wäre es daher schon von vornherein zu erwarten, daß der Stifter derselben auch einen gemeinsamen öffentlichen Gottesdienst angeordnet habe, lägen auch hiefür nicht so klare Zeugnisse vor.

Die Nothwendigkeit des gemeinsamen öffentlichen Gottesdienstes ergibt sich aus den verschiedenen Zwecken desselben. Als solche lassen sich aber hauptsächlich folgende hervorheben:

1. der gemeinsame öffentliche Gottesdienst soll der Gott öffentlich dargebrachte Tribut unserer tiefsten Verehrung und Anbetung sein; eine Einstimmung in den Gottesdienst des himmlischen und ewigen Jerusalem, wo alle seligen Geister miteinander gleichsam wetteifern in dem Lobe und in der Verherrlichung des dreieinigen Gottes.

2. Der gemeinsame öffentliche Gottesdienst soll Ausdruck des kirchlichen Gemeinschaftsgeistes sein, das öffentliche Bekenntniß des Einen Glaubens, der Einen Hoffnung und Liebe, welche alle Glieder der Kirche unter einander und alle mit Gott verbindet.

3. Der dritte Hauptzweck ist ein erbaulicher. Die unter dem Eindrucke des Alltagslebens so leicht erlöschende Andacht wird durch diesen gemeinsamen Ausdruck in den Einzelnen auf's Neue angefacht; es wird dadurch der träge erdwärts gerichtete Sinn immer auf's Neue zum Himmel erhoben, und der Mißklang selbstsüchtigen niedrigen Wesens, das, nachdem wir es kaum verbannt, sich wieder einschleichen will, lös't sich leichter auf vor der Harmonie dieser heiligen, von tausend Herzen angestimmten Töne.

4. Der vierte Hauptzweck endlich ist der sacramentale. Denn die einzelnen Bestandtheile des gemeinsamen öffentlichen Gottesdienstes, wie das Meßopfer und die heiligen Sacramente, sind zugleich die Canäle, durch welche das Verdienst des Einen Mittlers auf die Einzelnen übergeleitet und ihnen zugewendet werden soll.

Die Pflichtmäßigkeit der Theilnahme am öffentlichen Gottesdienste ergibt sich aus Gesagtem von selbst; sie gründet sich aber auch außerdem auf positive göttliche und kirchliche Vorschriften.

Die Hauptbestandtheile des öffentlichen kirchlichen Gottesdienstes.

Die Acte des kirchlichen Gottesdienstes lassen sich eintheilen in solche, durch die wir von Gott etwas empfangen, und in solche, durch die wir Gott etwas darbringen. Derjenige kirchliche Act aber, durch den wir Gott etwas darbringen, oder wodurch wir ihm opfern, ist das heilige Meßopfer. Von den gottesdienstlichen Acten, durch die wir von Gott etwas empfangen, kommen hier besonders in Betracht die Anhörung des göttlichen Wortes in Predigt und Katechese, und die Feier der heiligen Sacramente. Außerdem gibt es noch

verschiedene andere kirchliche Andachten und heilige Gebräuche, in denen die zwei genannten Arten des Gottesdienstes gewöhnlich mit einander vermischt sind.

Was die katholische Moral in Absicht auf diese einzelnen Bestandtheile, rücksichtlich die Theilnahme an denselben, dem Christen gebietet oder anräth, soll in Folgendem dargestellt werden, und werden wir von diesen einzelnen Bestandtheilen in folgender Ordnung handeln:

1. Anhörung des göttlichen Wortes in Predigt und Katechese;
2. Feier des heiligen Meßopfers;
3. Feier der heiligen Sacramente;
4. verschiedene andere kirchliche Andachten und heilige Gebräuche.

§. 234.

Die Anhörung des göttlichen Wortes in Predigt und Katechese.

1. Hat Christus der Kirche den Auftrag ertheilt, das göttliche Wort zu verkündigen, zu lehren und zu predigen, so hat er damit zugleich den Gläubigen die Pflicht auferlegt, das göttliche Wort zu hören und sich belehren zu lassen; eine Pflicht, von der selbst die wissenden oder die sogenannten gebildeten Christen keineswegs entbunden sind. Das sich Selbst-Unterrichten durch Lesen christlicher Unterrichtsbücher u. dgl. ersetzt durchaus nicht die vernachläßigte Anhörung des öffentlich und im Namen Christi verkündigten Lehrwortes der Kirche. Selbst wenn der Nutzen der gleiche wäre, wären wir verpflichtet, die öffentliche Verkündigung zu hören; Gott fordert dieses von uns als den Tribut der Verehrung, den wir dem verkündigten göttlichen Worte darzubringen haben, und zugleich als erbauendes Beispiel für die Mitmenschen. Aber der Erfahrung zufolge ist auch die Wirkung durchaus nicht dieselbe; denn welch' einen ungleich tieferen Eindruck, als das bloße Lesen der christlichen Wahrheiten, macht das Hören ihrer eindringlichen öffentlichen Verkündigung, weshalb es nicht zu verwundern ist, daß in der heiligen Schrift gerade auf das Hören ein besonderer Nachdruck gelegt wird. „Selig sind," heißt es, „die Gottes Wort hören und es im Herzen bewahren;" „dieses ist mein geliebter Sohn, den sollet ihr hören;" „der Glaube ist aus dem Hören, das Hören aber durch's Wort Christi;" „wer aus Gott ist, der höret Gottes Wort;" „wer euch höret, der höret mich, wer euch verachtet, der verachtet mich;"

„wer Gott kennt, der gibt uns Gehör, wer aber nicht von Gott ist, gibt uns nicht Gehör[1])." Von dieser, wie es scheint, recht absichtlichen Betonung des Hörens des göttlichen Wortes nimmt Bossuet in einem seiner Sermone Anlaß, rednerisch geistreich folgenden Gedanken auszusprechen. Der alte Mensch, sagt er, hat fünf Sinne, aber der erneuerte Mensch hat keine Sinne mehr, als das Gehör; er richtet nicht mehr durch das Gesicht, Gott hat ihm gewissermaßen die Augen ausgerissen, daß er nicht mehr sehen soll die sichtbaren (und vergänglichen) Dinge[2]); es leitet ihn nicht mehr das Gefühl, nicht mehr der Geschmack oder der Geruch (beim allerheiligsten Altarssacramente); es ist ihm nur noch erlaubt zu hören, und zwar zu hören Christum allein[3]).

2. Aber nicht nur hören sollen wir das Wort Gottes; wir sollen es auch auf die rechte Art und Weise und in der rechten Gesinnung hören. Worin diese bestehe, setzt der eben genannte Bossuet in der gedachten Rede dadurch in's Licht, daß er auf die wunderbare Beziehung hinweis't, die zwischen dem Dienste des göttlichen Wortes (ministerium verbi Dei), und dem Geheimnisse der Eucharistie stattfinde. Zwei erhabene ehrwürdige Stätten, sagt er, hat der Tempel Gottes: den Altar und den Lehrstuhl. Dort werden dargebracht Bitten und Gebete, hier werden die Vorschriften verkündigt; dort reden die Diener der heiligen Geheimnisse im Namen des Volkes zu Gott, hier reden sie im Namen Gottes zum Volke; dort läßt sich Christus anbeten in der Wahrheit seines Leibes, hier läßt er sich erkennen in der Wahrheit seiner Lehre. So besteht zwischen diesen beiden geheiligten Stätten ein enges Verhältniß, und es haben die Werke, die daselbst vollbracht werden, eine wunderbare Beziehung zu einander. Von der einen, wie von der anderen Stätte wird den Kindern Gottes himmlische Nahrung ausgetheilt. Christus predigt an der einen und an der anderen. Indem er dort unseren Augen das Andenken an sein Leiden erneuert, lehrt er, daß wir uns mit ihm Gott opfern sollen, und predigt er auf eine stumme Weise: hier unterrichtet er uns durch das laute lebendige Wort; dort verwandeln sich durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes und durch mystische Worte, an die man nicht ohne Zittern denken kann, die

1) Luc. 11, 28. Matth. 17, 5. Röm. 10, 17. Joh. 8, 47. Luc. 10, 16. 1 Joh. 4, 6.

2) Vergl. 2 Kor. 4, 18.: „Die wir nicht mehr hinsehen auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare, denn das Sichtbare ist zeitlich, das Unsichtbare ist ewig."

3) Sermon pour le deuxième dimanche de carême.

dargebrachten Gaben in den Leib unseres Herrn Jesu Christi: hier sollen durch den nämlichen Geist und durch die Kraft des göttlichen Wortes die Gläubigen in verborgener Weise verwandelt werden in den Leib Christi und in Christi Glieder. Aus dieser geheimnißvollen Beziehung aber, in der beide Geheimnisse zu einander stehen, lassen sich in Absicht auf die rechte Art der Anhörung des göttlichen Wortes folgende Sätze herleiten:

a. Mit derselben Gewissenhaftigkeit, womit wir verlangen, daß uns am Altare die Wahrheit des Leibes Christi dargereicht werde, sollen wir auch verlangen, daß man uns auf der Kanzel die Wahrheit seiner Rede predige. Wie der Prediger nicht auf die Kanzel steigen soll, um eitle Worte zu verkündigen, Worte, woran man sich ergötze, unterhalte, die Ohren kitzele; so soll auch der Zuhörer nicht etwa eine Predigt verlangen, die ihm gefalle, die ihm schmeichele, die ihn ergötze oder unterhalte; vielmehr soll er zu hören verlangen das Wort Gottes in seiner Einfachheit und in seiner Wahrheit, das Wort Gottes, welches die Seele durchschneidet wie ein zweischneidiges Schwert, welches die Herzen durchdringt wie ein Blitz, und welches erschüttert wie ein Donner. So groß das Vergehen wäre, wenn man die heiligen Geheimnisse anders begehen würde oder anders begangen wünschte, als Christus sie eingesetzt hat; eines ebenso großen Vergehens machen sich diejenigen Prediger schuldig, welche das Wort Gottes anders predigen, und diejenigen Zuhörer, die es anders gepredigt wünschen, als der Sohn Gottes es in die Hände der Kirche niedergelegt hat.

b. Wie es nicht genügt, die Wahrheit des himmlischen Brodes bloß äußerlich zu empfangen und wie man beim Empfange desselben mehr den Mund des Herzens öffnen muß, als den leiblichen Mund; so muß man auch bei Anhörung des heiligen Wortes nicht so sehr das leibliche Ohr, als das Ohr des Herzens öffnen. Außer dem Tone, der das Ohr berührt, gibt es noch eine verborgene Stimme, die nach innen spricht, und dieses ist erst die eigentliche wahre Predigt, ohne welche Alles, was Menschen reden, nur eitler Schall ist. „Intus omnes auditores sumus," sagt der heil. Augustinus[1]. Und, sagt derselbe Kirchenlehrer[2], hören wir das Wort des Erlösers, der da spricht: „Ihr sollt euch untereinander nicht Lehrer nennen, denn nur Einer ist euer Lehrer und Meister," so werden wir uns für überzeugt halten, daß Niemand uns lehren kann, als Gott allein;

1) Serm. CLXXIX.

2) De pecc. mer. et remiss. l. I. No. 37.

weder Menschen noch Engel sind dessen fähig; wohl können sie uns von der Wahrheit reden, wohl können sie uns, so zu sagen, mit den Fingern auf sie hinweisen; aber lehren kann sie uns Gott allein. Er allein ist's, der das Herz öffnet und der inwendig zu uns spricht. Der Schall der Stimme trifft unser Ohr; der Lehrer aber ist inwendig. Doch sollen wir deshalb das sichtbare oder äußere Wort nicht verachten, so wenig wir das Oel oder das Wasser verachten dürfen, welches das Werkzeug der göttlichen Gnade ist. Hüten wir uns also bei Anhörung der göttlichen Worte vor jeder Zerstreutheit, vor jeder Unachtsamkeit und Unaufmerksamkeit. So lange aber das Licht, das Gott innerlich spendet, sich nur noch über die Vernunft ausbreitet, so lange ist es immer noch nicht der Unterricht Gottes, die Schule des heiligen Geistes. Gott unterrichtet uns dann nur noch nach dem Gesetze, nicht nach der Gnade; nur noch nach dem Buchstaben, welcher tödtet, nicht nach dem Geiste, der lebendig macht. Um aber auf das Wort Gottes wahrhaft aufmerksam zu sein, muß man seine Aufmerksamkeit nicht so sehr auf die Stellen richten, wo sich die Perioden abmessen, als auf diejenigen, nach denen sich die Sitten regeln sollen; nicht so sehr auf die Stellen, wo man schöne Gedanken schmeckt, als auf diejenigen, an denen sich heilige Begierden entzünden; nicht so sehr auf die Stellen, wo Urtheile sich bilden, als auf diejenigen, wo heilige Entschlüsse gefaßt werden.

3. Wie man die himmlische Nahrung in das Herz aufnehmend dadurch so gestärkt werden soll, daß es sich an unserem ganzen Leben zeige, daß wir am Tische des Herrn gespeist worden sind; so sollen wir auch das göttliche Wort so in uns aufnehmen, daß man aus unserem Leben die Ueberzeugung gewinne, wir seien in der Schule Christi unterrichtet worden. Denn: „selig sind, die Gottes Wort hören, und es im Herzen bewahren;" „selig sind nicht die bloßen Hörer, sondern die Thäter des Wortes." Menschliche Lehrer begnügen sich, uns die Wahrheit bloß zu demonstriren, aber Gott demonstrirt die Wahrheit nicht bloß, sondern er gießt sie auch unseren Herzen ein; er macht nicht bloß, daß wir wissen, was wir lieben sollen; sondern er macht auch, daß wir wirklich lieben. Nie sollen wir daher aus der Schule Christi, aus der Predigt, weggehen, ohne besser geworden zu sein. Unfruchtbare Empfindungen und Rührungen, welche nicht in bestimmte Entschlüsse übergehen, genügen nicht, weil Gott in seinem Garten keine Blumen will, welche immer nur die Hoffnungen täuschen und nie Knoten ansetzen, um Früchte zu geben, und weil er auch keine Früchte will, welche nie

reif werden, und welche stets das Spiel der Winde und der Raub der Thiere sind [1]).

§. 235.

Die Feier des heiligen Meßopfers.

1. Nach den hier vorauszusetzenden dogmatischen Lehren über Wesen und Bedeutung des heiligen Meßopfers ist dieses der erhabenste und der vollkommenste Gottesdienst. Denn wenn das Opfer überhaupt die vollkommenste Form der Gottesverehrung ist, so ist unter allen Opfern das Meßopfer wieder das vollkommenste Opfer, indem sich in ihm alle Zwecke des Opfers am vollkommensten realisiren; es ist das vollkommenste Lob- und Anbetungs-, das vollkommenste Dank-, Bitt- und Versöhnungsopfer. Und es bewegt sich um dieses Opfer, wie um ihren eigentlichen Mittelpunkt, die gesammte christliche Gottesverehrung; es ist, wie der heil. Franz von Sales sagt, „die Sonne aller christlichen Andacht, das Centrum der christlichen Religion, die Seele aller wahren Frömmigkeit, das unaussprechliche, den Abgrund der göttlichen Liebe umfassende Geheimniß, kraft dessen Gott sich mit uns wirklich vereinigt und seine erhabensten Gaben und Güter glorreich uns darreicht.“ Aus Gesagtem ergibt sich von selbst, daß der Christ verpflichtet sei, sich an der Feier dieses Opfers persönlich zu betheiligen. Hiezu fordert uns Christus selbst auf, wenn er sagt: „thuet dieses zu meinem Andenken,“ und hat die Kirche auch zu allen Zeiten diese Pflicht den Gläubigen eingeschärft. Als das Mindeste befiehlt sie, der heiligen Messe an Sonn- und Festtagen beizuwohnen; räthlich ist es,

---

1) Bossuet bezieht sich bei Ausführung seines Thema's auf einen älteren Schriftsteller, der ebenfalls schon das Wort Gottes mit der heiligen Eucharistie in Vergleich gesetzt. Die Stelle lautet: „Interrogo vos, fratres, dicite mihi, quid vobis plus videtur verbum Dei, an corpus Christi? — Si vero vultis respondere, hoc utique dicere debetis, quod non sit minus verbum Dei, quam corpus Christi: et ideo, quando sollicitudine observamus, quando nobis corpus Christi ministratur, ut nihil ex ipso de nostris manibus in terram cadat, tanta sollicitudine observamus, ne verbum Dei, quod nobis erogatur, dum aliquid aut cogitamus, aut loquimur, de nostro corde cadat: quia non minus reus erit, qui verbum Dei negligenter audierit, quam ille, qui corpus Christi in terram cadere negligentia sua permiserit.“ Früher ward diese Stelle dem heil. Augustinus zugeeignet; die Benedictiner haben sie aber in den Appendix seiner Werke verwiesen, indem sie nicht ihm, sondern vielmehr dem heil. Cäsarius von Arles angehört.

es jeden Tag zu thun. Eine Saumseligkeit oder Trägheit hierin bekundet einen Mangel wahrer Frömmigkeit und eine große Gleichgültigkeit gegen das Heil seiner eigenen Seele.

2. Die Art und Weise, wie der Priester die heilige Messe celebriren solle, geben die Rubriken an, welche genau und gewissenhaft zu beobachten sind. Die Art und Weise aber, wie der Christ der heiligen Messe beiwohnen solle, ergibt sich aus der Betrachtung ihres Wesens.

Die heilige Messe nämlich ist ein wahres Opfer; Christus opfert sich darin seinem himmlischen Vater auf:

a. als Lob- und Anbetungsopfer. Er stirbt hier in mystisch-sacramentaler Weise auf's Neue, um weniger durch Worte, als durch die That selbst seinem Vater das Bekenntniß abzulegen, daß er sei der Herr Himmels und der Erde, daß er sei das Wesen aller Wesen, vor dem jedes andere Wesen unendlich gering und nichtig sei: ein Bekenntniß, das, von wem es auch immer abgelegt werden mag, gottverherrlichend ist, und es um so mehr ist, wenn es abgelegt wird von dem eingeborenen Sohne Gottes selbst. Hierin liegt für uns die Regel ausgesprochen, wie wir dieser Handlung beiwohnen sollen. Es genügt nicht, während derselben Gebete zu verrichten, welche zu diesem erhabenen Geheimnisse in keiner näheren Beziehung stehen, oder sich während derselben der Betrachtung dieser oder jener religiösen Wahrheit zu überlassen; sondern man soll diesem Opfer beiwohnen in einem wahren Opfergeiste, indem man in sich die Empfindungen von seiner Geringheit und Niedrigkeit erweckt und sich anschließend an den opfernden Priester mit ihm zugleich dasselbe Opfer darbringt und sich mit Christus dem himmlischen Vater selbst aufopfert, angetrieben von dem reinen und wahren Verlangen, Gott den Allerhöchsten nach Gebühr zu verehren und zu verherrlichen.

b. Christus opfert sich in der heiligen Messe auf als wahres Dankopfer; er bringt seinem himmlischen Vater den Tribut des Dankes dar, den die ganze Menschheit ihm schuldet, den sie aber abzutragen aus eigener Kraft nicht vermögend ist. Mit welchen Gedanken sich daher die Seele während dieser heiligen Handlung vorzüglich beschäftigen solle, leuchtet hieraus ein. Sie soll hier das Andenken an alle Wohlthaten Gottes in sich erneuern; diese Wohlthaten aber kann sie nicht zählen, weil sie ohne Zahl sind, und indem sie nun von der Größe und Menge derselben hinsieht auf ihre eigene Armuth und Ohnmacht, kann sie nichts Anderes, als mit dem Psalmisten ausrufen: „quid retribuam Domino pro omnibus quae

retribuit mihi [1])." Doch in dieser Ungewißheit, wie sie Gott Dasjenige vergelten könne, was er Wunderbares an ihr gethan hat, verharrt sie nicht lange; denn sie erblickt eine überschwenglich reiche Quelle der Danksagung in dem überaus kostbaren Opfer Christi, welches auf dem Altare dargebracht wird. Und so nimmt sie nach dem Ausdrucke desselben Psalmisten den Kelch des Heiles (calicem salutaris accipiam et nomen Domini invocabo), und indem sie diesen dem Vater darbringt, darf sie hoffen, er werde ihn als vollgültigen Dank wohlgefällig entgegennehmen. Denn ein größeres und würdigeres Gegengeschenk können wir Gott nicht machen, als indem wir ihm Denjenigen zurückgeben, den er selbst uns geschenkt hat, seinen eingeborenen Sohn, Jesum Christum.

c. Christus opfert sich in der heiligen Messe auf als ein wahres Versöhnungsopfer; er erneuert hier unblutig das blutige Opfer, das er am Kreuze für die Sünden der ganzen Welt dargebracht hat. Dieses vorausgesetzt, dürfen dem Meßopfer allerdings auch solche Gläubige beiwohnen, die mit schweren Sünden befleckt sind; ja sie sollen ihm beiwohnen, weil es für sie und ihre Versöhnung ganz besonders dargebracht wird; sie sollen hinzukommen zu diesem Fischteiche, wo der Priester, ein anderer Engel des Herrn, zu ihrer Heilung nicht sowohl ein heilendes Wasser, als vielmehr ein heilendes göttliches Blut in Bewegung setzt; aber, um geheilt zu werden, müssen sie hinzukommen und dabei gegenwärtig sein mit einem wahrhaft reumüthigen und zerknirschten Herzen, im Geiste der Demuth und der Buße. Mit unbußfertigem Herzen hinzutreten und beiwohnen, heißt die heiligste Handlung schändlich entweihen und verunehren.

d. Endlich opfert sich Christus in der heiligen Messe als wahres Bittopfer, um für uns von Gott alle Gnaden zu erlangen, deren wir für Seele und Leib bedürftig sind. Und mit diesen Bitten des Sohnes Gottes vereinigt die Kirche die ihrigen. So oft sie dieses Opfer darbringt, bittet sie für alle Gläubigen, besonders aber die Anwesenden: daß sie zugelassen werden in die Zahl der Auserwählten und bewahrt werden vor der ewigen Verdammniß, daß sie eines Tages eingehen in die Gesellschaft der Heiligen, daß sie, mit allen himmlischen Segnungen erfüllt, alles Dasjenige meiden, was sie von Gott trennt, und bis zum letzten Augenblicke ihres Lebens Gottes Gesetz unverbrüchlich beobachten. Weil aber diese Bitten mehr allgemeiner Art sind, und weil wir nach den verschiedenen

---

1) Psalm 115, 12.

Vorkommenheiten bald der einen, bald der anderen Gnade vorzugsweise bedürfen, so sind es noch viele besondere Gnaden, um welche die Kirche im Laufe der heiligen Handlung Gott anfleht; bald bittet sie um einen lebendigen Glauben, bald um eine inbrünstige Liebe gegen Gott oder gegen den Nächsten, bald um Demuth, bald um Geduld und Kraft gegen die Versuchungen, bald um Vertilgung der Laster und der sündigen Gewohnheiten, um Ausreutung der Spaltung und Irrlehren, so wie endlich auch um verschiedene zeitliche Güter: Alles, wie es den Gläubigen in ihrer jeweiligen Lage nothwendig oder nützlich ist.

Diesen Bitten der Kirche nun sollen sich die Gläubigen während der heiligen Messe nach Kräften anschließen, und alle ihre einzelnen Bedürfnisse Gott vertrauensvoll vortragen: den sündigen Hang ihres Herzens, der sie zum Bösen zieht; die Tyrannei der Leidenschaften, von denen sie beherrscht werden; den Zauber, womit die Welt sie umstrickt; die Dürre und Trockenheit des Geistes; ihre Gleichgültigkeit gegen Gott und gegen Alles, was seinen Dienst betrifft; die Unbeständigkeit ihrer Vorsätze; die geringen Fortschritte, die sie im Guten machen. Alle diese Anliegen und Nöthen sollen sie hier Gott klagen und ihn um Beistand und Abhülfe bitten, vertrauend, daß er ihnen um Christi willen gnädig und barmherzig sein werde. Auch um leibliche Güter dürfen sie hier Gott bitten, ohne befürchten zu müssen, die heiligen Geheimnisse dadurch etwa zu entweihen. Die Kirche selbst bringt und brachte zu allen Zeiten das heilige Meßopfer wie für ewige, so auch für zeitliche Anliegen dar: für das Gedeihen der Früchte der Erde und die Fruchtbarkeit der Felder, für den glücklichen Ausgang wichtiger Unternehmungen, für die Genesung der Kranken und ähnliche zeitliche Bedürfnisse.

Das Meßopfer ist aber nicht bloß Opferhandlung, sondern auch Opfergenuß, und zur vollkommenen Theilnahme ist daher erforderlich, daß man mit dem Priester zugleich communicire. In den ersten Jahrhunderten der Kirche geschah es wirklich, daß die anwesenden Gläubigen während der heiligen Messe zugleich communicirten, und daß dieses auch noch heute geschehen möchte, spricht die Kirche als Wunsch aus[1]). Wenigstens aber sollen wir bei jeder heiligen Messe geistlicher Weise communiciren, d. h. die drei

---

1) *Conc. Trid.* Sess. XXII. cap. VI. Optaret quidem sacrosancta synodus ut in singulis missis fideles adstantes non solum spirituali affectu sed sacramentali etiam Eucharistiae perceptione communicarent, quo ad eos sanctissimi hujus sacrificii fructus uberior proveniret.

göttlichen Tugenden erwecken und nach dem wirklichen Empfange des heiligen Sacramentes eine innige Sehnsucht empfinden.

Die Feier der heiligen Sacramente.

Die dogmatischen Lehren über die heiligen Sacramente werden hier als bekannt vorausgesetzt; die hierauf bezüglichen Lehren der christlichen Moral aber, welche einem großen Theile nach nur einfache Folgerungen aus jenen dogmatischen Bestimmungen sind, erstrecken sich theils auf die heiligen Sacramente im Allgemeinen, theils beziehen sie sich auf jedes einzelne Sacrament insbesondere.

Das pflichtmäßige Verhalten des Christen in Absicht auf die Sacramente im Allgemeinen.

§. 236.

Die allgemeinen Pflichten aller Christen.

Die heilige Synode von Trient erklärt, daß mittelst der heiligen Sacramente jede wahre Gerechtigkeit theils in uns beginne, theils die begonnene in uns vermehrt, und, wenn sie verloren worden, wieder hergestellt werde [1]). Die heiligen Sacramente erscheinen somit als die Mittel unserer Heiligung im eigentlichen Sinne, d. i. als diejenigen Werkzeuge, wodurch uns die von Christus verdiente Erlösungsgnade wirklich mitgetheilt wird. Daß aber Christus die Mittheilung der uns verdienten Gnaden an solche äußere Zeichen knüpfte, geschah aus eben so weisen als liebevollen Absichten. Nach Lehre des römischen Katechismus wollte er dadurch:

a. der Schwachheit des Menschen, der nach einem Theile seines Wesens der Sinnenwelt angehört, möglichst zu Hülfe kommen und durch diese sinnlichen Zeichen ihn vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen erheben;

b. er wollte dadurch dem Menschen desto mehr die Wahrhaftigkeit seiner Verheißungen verbürgen;

c. diese äußeren Zeichen sollten gleichsam die Canäle sein, durch welche die uns von ihm verdiente Gnade besonders und einem Jeden einzeln zugewendet wird, um durch deren Hülfe die Gesundheit der Seele wiederherzustellen oder zu befestigen;

d. sie sollen ferner den Gläubigen äußere Kenn- und Bekenntnißzeichen sein, und endlich sollten sie

e. zur Pflege der christlichen Frömmigkeit beitragen, indem sie

---

1) Sess. VII. Prooem.

ganz dazu geeignet sind, unseren Hochmuth durch die Betrachtung niederzubeugen, daß der Mensch, wie er sich durch die Sünde der Knechtschaft der sinnlichen Welt überantwortet, nun auch der Vermittlung der sinnlichen Welt bedürfe, um sich über sie wieder zu erheben [1]).

Unsere Pflicht nun ist es, diese höchst weisen und liebevollen Absichten, in denen der Erlöser die heiligen Sacramente eingesetzt hat, dankbar anzuerkennen und zu verehren. Diese dankbare Anerkennung und Verehrung werden wir aber am besten dadurch bethätigen, daß wir diese übernatürlichen Heilsmittel zur Ehre Gottes und zu unserer eigenen Wohlfahrt eifrig benutzen. Einige derselben sind unbedingt für Alle nothwendig, weil Alle der an sie geknüpften Gnade bedürfen, um mit Gott vereinigt und ewig selig zu werden (die Taufe für Alle ohne Ausnahme; die Buße für die nach der Taufe wieder Gefallenen); der Empfang derselben ist daher unbedingte Pflicht, ja die Grundbedingung aller Gott wohlgefälligen Pflichterfüllung. Andere sind angeordnet für besondere Lebensverhältnisse (Firmung und Oelung) und für besondere christliche Stände (Ehe und Priesterweihe); andere endlich sollen das ganze Leben hindurch empfangen werden als Mittel, die Gemeinschaft mit Gott entweder auf's Neue anzuknüpfen oder sie zu unterhalten und zu befestigen (Buße und Altarssacrament).

§. 237.

Allgemeine Pflichten des Verwalters der heiligen Sacramente.

Die Pflichten des Verwalters der heiligen Sacramente [2]) lassen sich sämmtlich auf folgende drei Puncte zurückführen: daß er sie gültig verwalte; daß er sie würdig verwalte; und daß er sie endlich ohne dringenden Grund nicht wissentlich oder aus schuldbarer Unachtsamkeit einem Unwürdigen spende.

I. Zur **gültigen** Verwaltung der heiligen Sacramente sind aber nach der Erklärung der heiligen allgemeinen Synode von Florenz, sowie nach der beständigen Tradition und Praxis der Kirche drei Stücke erforderlich: 1. daß man die rechte

---

1) P. II. c. I. qu. VII.

2) Nur beim heiligen Sacramente der Eucharistie unterscheidet sich die eigentliche Verrichtung (confectio sacramenti) von der Spendung des Sacramentes (dispensatio sacramenti); bei allen übrigen fällt die Verrichtung mit der Spendung in Eins zusammen.

Materie, 2. daß man die rechte Form anwende, und 3. daß man bei Verwaltung eines Sacramentes die Intention habe, zu thun, was die Kirche thut. Fehlt eines dieser drei Stücke, so ist das Sacrament ungültig. Welches die rechte Materie und die rechte Form eines jeden Sacramentes sind, gibt die Dogmatik an. Doch ist für unsere Zwecke noch Folgendes zu bemerken wichtig.

1. Nur wenn die Materie eines Sacramentes wesentlich verändert wird, so wird dadurch das Sacrament verungültigt; wird sie bloß accidentell verändert, so wird es dadurch nicht verungültigt. Wesentlich aber ist die Aenderung der Materie, wenn die Materie, die man gebraucht, nach dem gemeinen Urtheile und Sprachgebrauche eine andere, als diejenige, ist, welche Christus angeordnet hat und die Kirche gebraucht wissen will. Alles, was z. B. bei der Taufe nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche nicht mehr eigentliches Wasser genannt wird, ist eine wesentlich andere Materie, als diejenige, welche Christus eingesetzt hat, und es wird durch deren Anwendung das Sacrament verungültigt.

Accidentell dagegen ist die Aenderung, wenn die Materie, welche man gebraucht, der Sache und dem Namen nach von derjenigen, die Christus angeordnet hat, nicht abweicht, ob sie gleich nicht alle Bedingungen hat, welche die Kirche vorschreibt, so wenn z. B. bei der Taufe kothiges, oder nicht benedicirtes Wasser als Materie gebraucht würde.

2. Wie mit der Materie, so verhält es sich auch mit der Form der Sacramente. Eine wesentliche, nicht eine unwesentliche Aenderung derselben verungültigt das Sacrament. Und wesentlich ist die Aenderung auch hier wieder, wenn der Sinn der Worte, wie er in der von Christus angeordneten Form enthalten ist, nicht mehr derselbe bleibt, sondern aufgehoben wird, entweder indem man Worte zusetzt, oder wegläßt, oder indem man ein Wort an die Stelle des anderen setzt, oder auch es so corrumpirt, daß der Sinn selbst alterirt wird. Wird hingegen der Sinn der von Christus angeordneten Form selbst nicht geändert; wird die wahre Form nur aus Unwissenheit, in Folge Stammelns, in Folge einer allzugroßen Eilfertigkeit oder aus anderen Fehlern zwar nicht richtig ausgesprochen, aber doch noch so hervorgebracht, daß sie, Alles erwogen, von dem Hörenden in dem von Christus intendirten Sinne aufgefaßt werden kann, so wird die Veränderung nur für eine unwesentliche angesehen[1]). Auch eine Unterbrechung beim Aussprechen der Form,

---

1) So ward durch die bekannte Corruption der Taufform: Baptizo

wenn sie nicht von solcher Dauer ist, daß die moralische Einheit der Worte aufgehoben wird, thut der Gültigkeit des Sacramentes keinen Eintrag, obgleich eine jede nicht nothwendige Unterbrechung, als gegen den Sinn der Kirche und gegen die dem Sacramente gebührende Ehrfurcht, unerlaubt ist.

3. Eine wesentliche Aenderung der Materie und Form, wodurch das Sacrament selbst verungültigt wird, ist aus verschiedenen Gründen schwer sündhaft; sie ist eine Sünde gegen die unmittelbare Gottesverehrung, und zeugt insbesondere von großer Unehrerbietigkeit gegen Christus, den Urheber und Anordner der Sacramente; auch ist sie natürlich eine Sünde gegen die Liebe des Nächsten und gegen die strenge Gerechtigkeit. Aber auch die Materie und Form der Sacramente nur accidentell ändern, kann unter Umständen, besonders wenn es geschieht aus Verachtung der Kirche und ihrer Vorschriften, aus einer schismatischen Intention, oder mit schwerem Aergerniß, schwer sündhaft sein.

4. Einer zweifelhaften oder probablen Materie darf man sich, wenn man eine gewisse haben kann, bei Verwaltung der Sacramente nicht bedienen, weil man dadurch das Sacrament ohne Noth der Gefahr der Nullität aussetzte. Auch ist die entgegengesetzte Behauptung vom römischen Stuhle verworfen worden[1]). Kann man aber eine gewisse Materie nicht haben, und ist die äußerste Noth vorhanden, so darf und soll man sich sogar auch einer bloß probablen oder zweifelhaften Materie bedienen. Denn das Gesetz der Liebe verpflichtet uns, dem Nächsten im Falle der Noth durch das bestmögliche Mittel zu dienen; ein probables oder zweifelhaftes Mittel ist aber immer noch besser, als gar keines. Auch verstößt man dadurch nicht gegen die Christo oder dem Sacramente schuldige Ehrfurcht. Denn da Christus die heiligen Sacramente des Heiles der Menschen wegen eingesetzt hat, so will er, daß wir noch mehr Sorge tragen sollen für die Sicherheit des Heiles des Nächsten, als für die Sicherheit des Sacramentes, wenn die Gefahr der einen und der anderen nicht zugleich vermieden werden kann. Doch gilt diese Regel nur für den äußersten Nothfall, und nur bei denjenigen

---

te in nomine Patria et Filia et Spirita Sancta nach der ausdrücklichen Entscheidung des Papstes Zacharias das Sacrament nicht verungültigt.

1) Papst Innocenz XI. condemnirte folgenden Satz: Non est illicitum in sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore sacramenti, relicta tutiore; nisi id vetet lex, conventio, vel periculum gravis damni incurrendi. Hinc sententia probabili tantum utendum non est in collatione baptismi, ordinis sacerdotalis aut episcopalis.

Sacramenten, die zum Heile schlechthin nothwendig sind, bei der Taufe und der Buße. Bei der Verwaltung aller anderen Sacramente hingegen darf man sich nie und unter keinen Umständen einer bloß probablen, oder zweifelhaften Materie bedienen.

5. Materie und Form müssen bei Verwaltung eines Sacramentes mit einander gleichzeitig verbunden werden, wenigstens muß diese Gleichzeitigkeit eine moralische sein, so daß die Aussprechung der Form und die Anwendung der Materie nur ein einziges äußeres Total-Zeichen ausmachen. Auch darf über dieselbe Materie die Form nicht ohne Noth wiederholt werden, weil dieses dem Sinne der Kirche und der dem Sacramente schuldigen Ehrfurcht zuwider ist. Diese Wiederholung darf und soll nur geschehen, wenn ein vernünftiger Zweifel besteht, ob man die rechte Form ausgesprochen oder ob man sie gültig ausgesprochen habe. Bloßen Skrupeln darf keine Folge gegeben werden.

6. Was die Intention betrifft, so ist, wie die heilige Synode von Florenz und Trient sich aussprechen, zur Gültigkeit des Sacramentes erforderlich die intentio faciendi, quod facit ecclesia. Es fragt sich aber erstens, was unter diesen Worten: „zu thun, was die Kirche thut," zu verstehen sei, und zweitens, wie die Intention ihrer inneren Qualität nach beschaffen sein müsse, damit das Sacrament gültig verwaltet werde.

Was die erste Frage betrifft, so ist zur Gültigkeit eines Sacramentes nicht erforderlich die Intention, bei Verwaltung eines Sacramentes zu thun, was die römisch-katholische Kirche thut, obgleich diese die einzig wahre Kirche Christi ist, sondern es genügt die Intention zu thun, was die wahre Kirche Christi thut, welches auch immer die wahre Kirche Christi sein möge, ja es genügt, zu thun, was irgend eine Particular-Kirche, z. B. die lutherische Gemeinschaft thut, wenn man nur diese für die wahre Kirche Christi hält, wenn sie es auch an sich nicht ist; weil dann doch die intentio implicita besteht, zu thun, was die wahre Kirche Christi thut.

Auch ist zur Gültigkeit des Sacramentes nicht erforderlich die Intention, das Sacrament als einen gnadenvermittelnden Act zu verrichten, sonst würde ja folgen, daß durch den Zweifel oder den Unglauben an die Wirksamkeit des Sacramentes von Seiten des Verwalters desselben das Sacrament selbst ungültig würde, was der Kirchenlehre geradezu widerspricht.

Dagegen genügt aber auch zur Gültigkeit des Sacramentes nicht die bloße sogenannte intentio *externa*, d. h. die Intention, entweder den bloßen äußeren ritus scherz- oder spottweise zu verrichten, wie

Luther annahm, oder, wenn auch nicht geradezu scherz= oder spott=weise, doch den äußeren ritus nur als einen äußeren ritus zu verrichten; vielmehr ist erforderlich die Intention, den äußeren ritus nicht bloß im Ernste, sondern auch als einen religiösen und heiligen Act zu verrichten, oder durch Verrichtung dieses äußeren ritus Dasjenige zu thun, was die Kirche durch Verrichtung dieses äußeren ritus moralisch thut, oder was Christus angeordnet hat. Denn nur diese Intention ist die Intention, zu thun, was die Kirche thut, da diese ja durch ihre Diener nicht bloß den äußeren Act setzen, sondern auch einen religiösen, sacramentalen Act setzen will.

Betreffend die zweite Frage, wie die Intention ihrer inneren Qualität nach zur Gültigkeit des Sacramentes beschaffen sein müsse: so ist dazu

a. nicht erforderlich die intentio explicita oder expressa, sondern es genügt die intentio implicita, oder confusa; d. h. diejenige, vermöge deren ich thun will, wenn auch nicht gerade ausdrücklich, was die Kirche thut, oder was Christus angeordnet hat, doch, was die Christen thun, oder was ich die Christen, die Geistlichen u. dgl. habe thun sehen. Es erhellt dies aus der Praxis der Kirche, welche Diejenigen nicht wieder taufte, welche, wofern nur die rechte Form und Materie waren angewendet worden, von solchen Unwissenden, oder Heiden waren getauft worden, die gar nicht wußten, was die Taufe, oder was überhaupt ein Sacrament sei.

b. Es ist zur Gültigkeit des Sacramentes nicht erforderlich die actuelle Intention, obgleich es räthlich ist, dieselbe bei Verwaltung der Sacramente zu erwecken; es ist aber auch nicht genügend die sogenannte rein habituelle oder die interpretative. Denn rein habituell wird die Intention genannt, wenn sie auf die Handlung nicht influirt; eine Intention aber, die auf die sacramentale Handlung nicht influirt, verhält sich zu dieser so, als ob sie gar nicht vorhanden wäre; und sie ist keinenfalls, was sie sein soll, das innere Princip der sacramentalen Handlung, so daß diese Kraft ihrer gesetzt würde. Die interpretative Intention ist ebenfalls keine wahre Intention, sondern nur die Präsumption derselben; sie ist keine Intention, welche da war oder da ist, sondern welche da sein würde, wenn der Geist seine Aufmerksamkeit auf die Sache hinrichtete.

Es genügt dagegen zur Gültigkeit des Sacramentes die sogenannte virtuelle Intention; welche, obgleich vergangen und dem Geiste im Augenblicke der Verrichtung des Sacramentes selbst nicht gegenwärtig, doch auf diese noch Einfluß übt. Wenn z. B. ein

Priester in der Absicht, die heilige Messe zu celebriren, die Meßkleider anzöge und an den Altar ginge, später aber sich zerstreute und die ganze heilige Messe hindurch zerstreut bliebe, so würde er dennoch gültig consecriren und das heilige Opfer darbringen. Freilich kann es in den einzelnen concreten Fällen schwer sein zwischen einer rein habituellen, auf die Handlung nicht influirenden, und einer virtuellen, auf die Handlung influirenden Intention zu unterscheiden. Sehr beachtenswerth ist in dieser Beziehung, was Billuart hierüber vorbringt, der sich in folgendem Sinne ausspricht. Wenn Jemand, seiner selbst bewußt und moralisch handelnd, ob er gleich an die früher gemachte Intention nicht denkt, doch in der geistigen Verfassung ist, daß er, wenn er über sich selbst reflectirte oder von einem Anderen befragt würde, was er vornähme, sogleich, und ohne eine neue Intention in sich erwecken zu müssen, in sofortiger Erinnerung an die früher gemachte Intention antwortete: er thue eben dieses, was er früher intendirt, er taufe, celebrire u. dgl., so würde seine Intention eine virtuelle, im anderen Falle aber würde sie eine bloß habituelle sein.

Daß aber die virtuelle Intention zur Gültigkeit des Sacramentes wirklich genügend sei, beweis't die Praxis der Kirche, welche Sacramente, die in einer solchen Intention gespendet worden, stets als gültig anerkannt hat. Auch genügt sie zur gültigen Vollbringung eines jeden anderen moralischen Actes, z. B. eines Contractes, und auch das Sacrament wird in Weise eines moralischen oder menschlichen Actes verrichtet.

Endlich ist zu bemerken, daß, wenn zur Gültigkeit des Sacramentes die actuelle Intention nothwendig erforderlich wäre, die Sacramente sehr oft ungültig werden würden wegen der Beweglichkeit und Unstätigkeit der menschlichen Einbildungskraft und der öfteren, bei der menschlichen Schwäche kaum zu vermeidenden Zerstreuungen des Geistes. Es ist aber nicht anzunehmen, daß Christus die Gültigkeit der Sacramente an solche Bedingungen geknüpft habe, unter denen sie so oft der Gefahr der Nullität ausgesetzt sein würden.

c. Zur Gültigkeit des Sacramentes ist erforderlich eine directe Intention, d. h. diejenige, vermöge deren man das Sacrament unmittelbar an sich will, und es genügt nicht die indirecte, vermöge deren man es nicht unmittelbar und an sich, sondern nur in einem anderen, als seiner Ursache, nur als Folge von etwas Anderem will. Die Intention Desjenigen z. B., der voraussähe, daß er in der Trunkenheit taufen würde, und der in dieser Voraus-

sicht sich betränke, würde zur Gültigkeit der Taufe nicht genügend sein. Denn die sacramentale Handlung muß in Weise einer moralischen Handlung gesetzt werden, und dieses wird sie nur durch die directe Intention.

d. Zur Gültigkeit eines Sacramentes ist nicht erforderlich die sogenannte *intentio in actu signato*, so daß man mit Herz und Mund sprechen müßte, daß man das Sacrament verrichten wolle, sondern es genügt die sogenante *intentio in actu exercito*, die ich besitze, wenn ich, ohne sie innerlich oder äußerlich auszusprechen, die sacramentale Handlung mit vollkommenem Bewußtsein verrichte; indem eine solche intentio in actu exercito auch zu anderen moralischen Handlungen vollkommen genügend ist.

e. Endlich muß die Intention eine unbedingte sein: die bedingte genügt zur Gültigkeit des Sacramentes nur, wenn die Bedingung bei der Verbindung der Form mit der Materie bereits eingetreten oder erfüllt ist; so daß die bedingte von selbst in eine unbedingte übergeht, oder einer unbedingten gleichkommt. Denn nur die unbedingte Intention ist für die Gegenwart wirksam, da ein bedingter Wille, so lange er dieses ist, gleichsam suspendirt bleibt und mithin nichts wirkt. Wenn daher in der Zeit, wo die Form mit der Materie verbunden wird, die Intention des Verwalters des Sacramentes keine unbedingte ist, oder einer unbedingten nicht gleichkommt, so wirkt sie auch das Sacrament nicht, und später, wenn nämlich die Bedingung später sich erfüllen sollte, wirkt sie es ebenfalls nicht, weil später die Materie nicht mehr da ist, mit welcher sich, damit das Sacrament gültig sei, die Form verbinden muß. Kurz, ist die Bedingung, an welche die Intention der Verrichtung eines Sacramentes verknüpft wird, eine conditio de praesenti vel de futuro, so ist das Sacrament nicht gültig, wenn sie im Augenblicke der Verbindung der Form mit der Materie nicht bereits erfüllt ist; und ist eine solche Bedingung eine conditio de futuro, so wird dadurch aus dem eben angegebenen Grunde das Sacrament stets verungültigt. Hievon ausgenommen ist nur das Sacrament der Ehe, welches, geknüpft an eine künftige Bedingung, in demselben Augenblicke gültig wird, wenn diese Bedingung eintritt.

Ueberhaupt aber ist es, außer im Falle der Noth, und namentlich außer bei der Taufe und der Buße, nicht erlaubt, die Sacramente unter irgend einer Bedingung zu spenden; es ist solches gegen die Praxis der Kirche, und widerstreitet zugleich der den Sacramenten gebührenden Ehrfurcht, weil jede Bedingung eine Art von Verneinung in sich schließt.

II. Zur **würdigen** Verwaltung der heiligen Sacramente ist aber noch außerdem erforderlich, daß man sich im Stande der Gnade befinde, und von dem Gefühle der Heiligkeit des Actes, den man verrichtet, durchdrungen sei. Denn die Sacramente sind nebst dem heiligen Meßopfer die heiligsten Anstalten der christlichen Religion. Das Heilige aber soll auch heilig behandelt werden (sancta sancte tractanda). So oft man im Stande der Ungnade, d. h. im Bewußtsein, mit einer schweren Sünde befleckt zu sein, ein Sacrament verwaltet oder spendet, macht man sich einer neuen schweren Sünde, und namentlich eines Sacrilegiums schuldig, indem man dadurch eine Handlung großer Unehrerbietigkeit gegen Christus begeht, dessen Person man vertritt, und das Heilige in einer wichtigen Materie unheilig behandelt.

Auch ist man streng verpflichtet, bei Ausspendung der Sacramente die von der Kirche vorgeschriebenen einzelnen Ritus oder Gebräuche zu beobachten; und sie außer in einem Nothfalle weglassen oder willkührlich verändern, ist schwer sündhaft, besonders wenn es aus Verachtung der Kirche oder mit Aergerniß geschieht[1]).

III. ist der Ausspender der Sacramente verpflichtet, die Sacramente nicht wissentlich oder aus schuldbarer Unachtsamkeit einem Unwürdigen zu spenden.

Denn 1. ist jeder Verwalter verpflichtet, das ihm Anvertrauete treu und klug nach dem Willen des Herrn zu verwalten[2]);

2. würde man durch wissentliche und freventliche Spendung des Sacramentes an einen Unwürdigen zur sacrilegischen Sünde dieses Empfängers mitwirken.

Hieraus folgt

a. daß der Spender der Sacramente verpflichtet sei, sich von der Disposition des Empfängers eine moralische Gewißheit zu verschaffen. Es genügt nicht, daß man nicht weiß, er sei unwürdig; sondern man muß auch vernünftiger Weise urtheilen können, daß er würdig sei, sonst ist man kein treuer und kluger Verwalter der Geheimnisse Gottes. Doch ist hiebei Vorsicht anzuwenden und auf die Natur eines jeden Sacramentes, so wie auf die Praxis der Kirche Rücksicht zu nehmen. So wird bei Verwaltung des Bußsacramentes eine genauere Prüfung erfordert, weil der Verwalter des Bußsacramentes zugleich in der Sache Gottes Richter ist, und die gehörige Disposition des Pönitenten auch zur Gültigkeit des Sacramentes nothwendig ist.

1) *Conc. Trid.* Sess. VII. can 14.

2) 1 Kor. 4, 1—2.

b. Es ist nicht erlaubt, die heilige Eucharistie einem öffentlichen Sünder zu spenden, mag er dieselbe geheim oder öffentlich begehren, wenn er nicht zuvor hinreichende Zeichen seiner Bekehrung gegeben und das öffentliche Aergerniß, das er angerichtet nach Möglichkeit wieder gut gemacht hat. Auch ist es nicht erlaubt, einem geheimen Sünder, von dessen Unwürdigkeit man überzeugt ist, die heilige Eucharistie zu spenden, wenn er sie geheim begehrt. Begehrt er sie dagegen öffentlich, so darf und soll sie ihm gespendet werden nach der Praxis der Kirche und dem Beispiele Jesu Christi, der seinen heiligen Leib auch dem Judas darreichte. Im anderen Falle würde man Anlaß zu Aergerniß und zu allerhand Verwirrungen geben. Auch findet dann eine eigentliche Mitwirkung zur sacrilegischen Sünde des Empfängers nicht statt; indem man nur Dasjenige thut, wozu man ex officio verpflichtet ist, und was aus höheren Rücksichten nicht unterlassen werden kann.

Daß es endlich

IV. nicht nur sündhaft, sondern frevelhaft ist, die Verwaltung oder Spendung eines Sacramentes zu simuliren, bedarf kaum einer Erinnerung. Man macht sich dadurch nicht nur einer factischen Lüge, und zwar in einer sehr wichtigen Sache, schuldig; sondern begeht auch eine unverantwortliche Unehrerbietigkeit gegen Christus, dessen Person man zu vertreten fingirt und dadurch sie im Grunde nur verhöhnt. Entgegengesetzte Behauptungen sind vom römischen Stuhle verworfen worden [1]).

§. 238.

Allgemeine Pflichten des Empfängers der heiligen Sacramente.

Die besonderen Pflichten, welche dem Empfänger der einzelnen heiligen Sacramente in Absicht auf dieselben obliegen, werden bei Gelegenheit dieser selbst zur Sprache kommen. Die allgemeinen Pflichten aber, welche der Empfänger in Absicht auf die heiligen Sacramente überhaupt zu erfüllen hat, lassen sich auf folgende Punkte zurückführen: daß er, so viel an ihm liegt, die Bedingungen zu einem gültigen, und daß er die Bedingungen zu einem würdigen Empfange erfülle.

I. Die Bedingungen zu einem gültigen Empfange betreffend, muß

1. wer die übrigen Sacramente gültig empfangen will, bereits

---

1) Vom Papst Innocenz XI. ward folgender Satz condemnirt: Urgens metus gravis est justa causa sacramentorum administrationem simulandi.

getauft sein; denn die Taufe ist gleichsam die Thüre, durch welche man nur zu allen übrigen Heilsmitteln gelangen kann.

2. Ist beim Erwachsenen zu einem gültigen Empfange der Sacramente nach der Lehre und Praxis der Kirche erforderlich, daß er

a. nicht einen widerstrebenden Willen habe, d. h. daß er nicht den Willen habe, das Sacrament nicht zu empfangen. Durch einen solchen widerstrebenden Willen wird der gültige Empfang eines jeden Sacramentes, mit Ausnahme des Sacramentes der Eucharistie, welches auch außer dem Gebrauche besteht, geradezu verhindert.

b. Es genügt aber zum gültigen Empfange der Sacramente, die Eucharistie allein ausgenommen, nicht, daß man keinen bloß widerstrebenden Willen habe; es ist dazu auch erforderlich, daß man einen gewissen positiven Willen habe, die Sacramente zu empfangen. Denn das römische Ritual fordert zum gültigen Empfange der heiligen Taufe bei den Erwachsenen das Verlangen nach der Taufe; ist aber zum gültigen Empfange der Taufe das Verlangen des zu Taufenden erforderlich, so ist es dies gewiß um so viel mehr zum gültigen Empfange der übrigen Sacramente, welche nicht so nothwendig sind, als die Taufe.

Der innere Grund hievon liegt darin, daß Christus nicht wollte, daß seine Heilsmittel den Menschen aufgedrungen werden sollten; vielmehr wollte, daß diese zu dem Empfange in irgend einer Art ihre Zustimmung ertheilen sollten.

Doch ist

c. zur Gültigkeit des Empfanges von Seiten des Empfängers nicht gerade die intentio virtualis erforderlich, sondern es genügt die intentio habitualis. Es erhellt dies, wie aus verschiedenen Concilien-Beschlüssen, so namentlich auch aus dem römischen Ritual, welches vorschreibt, daß der Sterbende, welcher früher den Willen hatte, die Taufe zu empfangen, getauft werde, auch wenn er bereits besinnungs- und bewußtlos sei. Doch ist hievon ausgenommen das Sacrament der Ehe, zu dessen Gültigkeit der virtuelle Consens erforderlich ist.

Es versteht sich übrigens von selbst, daß Derjenige, welcher die Sacramente, die der Seele einen unauslöschlichen Charakter einprägen, die Taufe, Firmung und Priesterweihe, ungültig empfängt, auch dieser ihrer Wirkung nicht theilhaftig wird, wie man auf der anderen Seite dieser Wirkung theilhaftig wird, wenn man sie nur gültig, obgleich unwürdig, empfängt.

II. Betreffend die Bedingungen zum würdigen Empfange der heiligen Sacramente, ist außer den Bedingungen zur Gültigkeit

des Empfanges bei den sogenannten Sacramenten der Lebendigen der Stand der heiligmachenden Gnade, auch die gebührende actuelle Devotion erforderlich; bei den sogenannten Sacramenten der Todten dagegen sind jene Acte nothwendig, welche zu dem Empfange der heiligmachenden Gnade überhaupt disponiren.

Daß man sich auch durch den ungültigen, wie durch den unwürdigen Empfang der heiligen Sacramente einer sacrilegischen Sünde schuldig mache, versteht sich. Denn wer die heiligen Sacramente ungültig oder unwürdig empfängt, macht das äußere Zeichen derselben zu einem leeren und falschen, und mißbraucht die Anordnung Christi, die er factisch verhöhnt.

III. Bei der Frage endlich, ob es erlaubt sei, von einem unwürdigen Priester ein Sacrament zu begehren oder zu empfangen, ist zu unterscheiden, ob man sich in einem Falle der Noth befinde oder nicht; und ob man einen anderen würdigen Spender ohne besondere Schwierigkeit angehen könne oder nicht.

Ist nämlich 1. äußerste Noth vorhanden, d. h. ist Gefahr vorhanden, ohne die heilige Taufe und nach einigen Moralisten auch ohne das heilige Sacrament der Buße dahin zu sterben, so darf ich, wenn ich einen würdigen Spender der heiligen Sacramente nicht haben kann, von jedem, sogar von einem nicht tolerirten, von einem förmlich suspendirten oder excommunicirten Priester das heilige Sacrament begehren und empfangen. Ist aber

2. ein solcher Nothfall nicht vorhanden, und kann ich ohne besondere Schwierigkeit einen würdigen Priester haben, so darf ich das Sacrament nicht begehren oder empfangen von demjenigen, von dem ich moralisch überzeugt bin, daß er sich durch Spendung des Sacramentes einer sacrilegischen Sünde schuldig mache. Der einfache Grund davon ist, daß ich durch das Gebot der Liebe verpflichtet bin, die Sünde des Nächsten zu verhindern, so viel ich es kann, wenigstens, wo ich es ohne großen Schaden und Nachtheil kann.

Endlich kann 3. noch der Fall vorkommen, daß man einen gerechten Grund hat, die heiligen Sacramente zu empfangen; in der österlichen Zeit z. B., um das kirchliche Gebot zu erfüllen, oder wenn man sich im Stande der Ungnade befindet, daß man aber einen anderen Priester nicht ohne große Beschwerde haben kann: in diesem Falle ist es ebenfalls erlaubt, von einem tolerirten unwürdigen Priester die heiligen Sacramente zu begehren und zu empfangen. Der Grund ist, weil Niemand verpflichtet ist, auf Kosten seines eigenen Seelenheiles die Sünde des Nächsten zu verhindern.

Das pflichtmäßige Verhalten des Christen in Absicht auf die heiligen Sacramente im Besonderen.

§. 239.

Die heilige Taufe.

1. Die Taufe ist das Sacrament der Wiedergeburt und ihr Empfang ist zur Seligkeit absolut nothwendig. Doch unterscheidet man bekanntlich außer dem Empfange in re (Wassertaufe) noch einen Empfang in voto (Begierde- und Bluttaufe), welcher letzere für jenen stellvertretend ist. Aus der Nothwendigkeit der Taufe folgt für Jeden, der sie empfangen kann, die unbedingte Pflicht, sie wirklich zu empfangen. Denn Jeder ist unbedingt verpflichtet, sein Heil zu wirken. Zugleich aber geht daraus hervor, wie schwer sich Eltern, Verwandte, Priester versündigen, welche Schuld sind, daß Kinder ohne Taufe dahin sterben.

2. Bei den Unmündigen bedarf es keiner Vorbereitung auf den Empfang dieses heiligen Sacramentes; worin die Vorbereitung bei Erwachsenen bestehe, ist oben bereits gesagt worden.

3. Die Taufe prägt einen Charakter ein und kann daher in Wirklichkeit nur einmal empfangen werden; aber öfters sollen wir uns der Taufgnade mit Dank gegen Gott erinnern und den Taufbund erneuern; es soll dieses namentlich geschehen gleich nach erlangtem Vernunftgebrauche, am Geburts- und Namenstage, bei der ersten heiligen Communion und dem Empfange der anderen heiligen Sacrament.

§. 240.

Die heilige Firmung.

1. Durch die Gnade der Firmung soll die Taufgnade vollendet werden. Denn Diejenigen, sagt der römische Katechismus, welche durch die Taufe Christen geworden, sind wie neugeborene Kinder noch etwas zart und schwach; durch das Sacrament der Salbung aber werden sie gegen alle Anfälle des Fleisches, der Welt und des Teufels gestärkt, und es wird ihre Seele im Glauben ganz befestigt, um den Namen unseres Herrn Jesu Christi zu bekennen und zu verherrlichen [1]). Ist daher der Empfang dieses Sacramentes zur Seligkeit auch nicht unbedingt nothwendig, so ist er doch nothwendig, daß das Bild Christi sich im Getauften vollkommen ausgestalte.

1) P. II. c. III. qu. XVI.

Deshalb ist denn auch für die zur Großjährigkeit Heranwachsenden dieser Empfang eine strenge und schwer verbindende Pflicht.

2. Wenn auch jeder Getaufte dieses Sacrament gültig empfangen kann, so ist es doch zunächst für die heranwachsenden Christen bestimmt, und Papst Benedict XIV. hat ausdrücklich verordnet, daß Kinder vor dem siebenten Jahre nicht gefirmt werden sollen [1]. Doch soll auf der anderen Seite der Empfang dieses heiligen Sacramentes nicht allzu weit hinausgeschoben werden, in der Regel nicht über das zwölfte Lebensjahr hinaus [2]. Zum würdigen Empfange ist der Stand der heiligmachenden Gnade erforderlich, sowie die Erweckung der drei göttlichen Tugenden, insbesondere ein sehnsuchtsvolles Verlangen nach den Gaben des heiligen Geistes.

§. 241.

Das heilige Sacrament des Altars.

1. Dieses enthält nicht etwa, wie die übrigen Sacramente, bloße Gnaden, sondern es enthält den Urheber aller Gnaden, Jesum Christum selbst. Schließen daher alle übrigen Sacramente Wunderbares ein, so schließt dieses ein das Wunder aller Wunder; sind alle übrigen Sacramente würdig und heilig, so ist dieses das allerwürdigste und allerheiligste, denn es gibt nichts Würdigeres und Heiligeres im Himmel und auf Erden, als den Gottmenschen Jesus Christus. Hieraus erklärt sich, warum die Kirche dieses Geheimniß mit der höchsten Ehrfurcht sowohl selbst behandelt, als von uns behandelt wissen will. Selbst in der Entweihung derjenigen Gegenstände, die zu ihm in einer näheren Beziehung stehen, die zu seiner Zubereitung und Aufbewahrung dienen: Kirche, Altar, Tabernakel, Ciborium, Monstranz u. dgl. erkennt sie eine verbrecherische Handlung, einen Fehler gegen Gott selbst (sacrilegium).

Und in der That kann man sagen, daß gerade in der zartesten und innigsten Verehrung des allerheiligsten Sacramentes sich die ächt christliche und kirchliche Gesinnung vorzugsweise ausdrücke.

2. Das Sacrament des Altars ist der eigenen Versicherung des Heilandes zufolge das himmlische Brod und die geistige Nahrung

---

1) In der Bulle: „Etsi pastoralis" vom J. 1745.

2) Der römische Katechismus sagt: Minus expedit, hoc fieri, antequam pueri rationis usum habuerint, quare si duodecimus annus non est exspectandus usque ad septimum annum sacramentum hoc differre maxime convenit.

für unsere Seele; und da die Seele so wenig ohne Nahrung leben kann als der Leib, so folgt von selbst, daß der Empfang dieses heiligen Sacramentes für uns zur Seligkeit nothwendig und somit auch pflichtmäßig sei [1]). „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen, und sein Blut nicht trinken werdet, so werdet ihr das Leben nicht in euch haben.“ Außer der Sorge für unser eigenes Seelenheil verpflichtet uns dazu auch die Liebe zu unserem Heilande, der uns so dringend dazu einladet und der das sehnsuchtsvolle Verlangen äußert, sich mit uns auf's Innigste zu vereinigen.

3. Bekanntlich war es in der alten Kirche Sitte, täglich oder doch allsonntäglich zu communiciren, so oft man der Feier der heiligen Geheimnisse beiwohnte. Eines förmlichen kirchlichen Gebotes bedurfte es nicht; indem die Christen so oft communicirten, folgten sie bloß dem Drange ihrer Liebe gegen Jesus oder dem Antriebe ihres eigenen liebeerfüllten Herzens. Erst als der Eifer nachließ und die Lauigkeit zunahm, bedurfte es der gesetzlichen Vorschriften und Bestimmungen. Schon die Synode zu Agde aus dem Jahre 505 schärfte ein, man solle die heilige Communion an den drei höchsten Festtagen des Jahres, Weihnachten, Ostern und Pfingsten, empfangen, und die vierte Lateransynode (J. 1215) verordnete unter der Strafe der Excommunication, daß man wenigstens einmal im Jahre und zwar zur österlichen Zeit das heilige Sacrament des Altars empfangen solle; welche Verordnung der Kirchenrath von Trient auf's Neue bestätigt und eingeschärft hat [2]). Daß jedoch die Kirche eine mehr als einmalige Communion im Jahre wünscht und erwartet, geht aus dem Wortlaute dieses Gesetzes selbst hervor.

Doch läßt sich auf die Frage, wie oft der Christ die heilige Communion empfangen solle, eine ganz bestimmte Antwort nicht ertheilen. Der römische Katechismus sagt: es lasse sich im Allgemeinen und für Alle keine bestimmte Norm angeben, ob sie in jedem Monate oder in jeder Woche oder täglich hinzutreten sollen, aber am sichersten sei der von Ambrosius und Augustinus aufgestellte Grundsatz: Lebe so, daß du es wagen kannst, täglich hinzuzutreten [3]).

Im Allgemeinen läßt sich nur so viel bemerken, daß ein zu leich-

---

1) Doch ist der Empfang der heiligen Eucharistie nicht nothwendig den Unmündigen (vergl. Conc. Trid. sess. XXI. c. IV.).

2) Sess. XIII. c. 9.

3) P. II. c. IV. qu. XLVI.

ter und zu häufiger Empfang Vielen, daß aber ein zu seltener Empfang Allen abzurathen sei.

Wir sagen: ein zu leichter und zu häufiger Empfang ist Vielen abzurathen. An sich betrachtet kann man freilich nicht zu oft communiciren, und der Kirchenrath von Trient selbst erklärt es für wünschenswerth, daß die Gläubigen im Stande sein möchten zu communiciren, so oft sie der heiligen Messe beiwohnten. Sieht man jedoch hin auf die Bedingungen, die zu einer würdigen Communion erforderlich sind, so kann man allerdings sagen, eine zu häufige Communion sei Vielen abzurathen. In Anbetracht der Würde und Heiligkeit dieses Sacramentes ist nämlich die häufige Communion zu mißbilligen, wenn sie stattfindet ohne sorgfältige Vorbereitung, ohne die rechte Sammlung des Geistes, in einer habituellen freiwilligen Zerstreutheit, in einem Zustande der Lauigkeit, aus Gewohnheit, aus einer Art von Ostentation, aus knechtlicher Furcht und anderen unreinen Beweggründen.

Dagegen, haben wir gesagt, ist eine zu seltene Communion Allen abzurathen, weil eine öftere Communion Allen nützlich ist. Sie ist nützlich den ebenbekehrten Sündern; denn wenn auch von ihrer tödtlichen Krankheit geheilt, sind sie doch nicht auch von jeder Schwäche geheilt, und da sie bei dieser ihrer noch zurückgebliebenen Schwäche gegen so viele und so mächtige Feinde zu kämpfen haben, gegen ihre eigene Begierlichkeit, gegen das Beispiel und den Spott der Welt, gegen die Versuchungen des Teufels; so bedürfen sie gewiß einer besonderen Stärkung, um auf dem Wege der Gerechtigkeit zu beharren. Diese Stärkung wird ihnen aber dargeboten im heiligsten Sacramente des Altars. Denn dieses Sacrament des Heiles, sagt die heilige Synode von Trient, ist das ausgezeichnetste Antidotum, wodurch wir von den täglichen Sünden gereinigt und vor den schweren geschützt werden. Es ist somit für den Pönitenten die heilige Communion ein Präservativ gegen den Rückfall. Die daran geknüpfte Gnade ist für ihn eine Gnade des Kampfes, und es ist die eigenthümliche Wirkung dieser Gnade, daß sie, nach dem Ausdrucke der heiligen Väter, die Wurzel der Sünde in uns ertödtet, den Stachel des Fleisches unterdrückt, das Feuer der Begierlichkeit dämpft und uns stärkt gegen die Versuchungen des Satans.

Hieraus ist ersichtlich, wie sehr unrecht diejenigen Beichtväter handeln, die dem Neubekehrten die Enthaltung von der heiligen Communion gleichsam als Buß- und Besserungsmittel auflegen. Gewiß ist das keine Buße, die den Sünder des nothwendigsten

Mittels beraubt, im Stande der Buße zu verharren. Man will, daß der Büßer über seine bösen Gewohnheiten, über die eingewurzelten sündhaften Neigungen und über alle Feinde seines Heiles siegen solle, und entfernt ihn doch von der Quelle der Gnaden; mitten unter den heißesten Kämpfen entwaffnet man ihn und gerade in dem Zeitpunkte, wo seine Kräfte am meisten Gefahr laufen, wieder zu erliegen, entzieht man ihm das Brod, das bestimmt ist, dieselben aufzufrischen und neu zu beleben.

Wie den Neubekehrten die öftere heilige Communion nützlich ist als das Mittel gegen den Rückfall, so ist die öftere Communion den Gerechten heilsam, theils um in der Gerechtigkeit zu verharren, theils um darin zu wachsen. Sie ist ihnen heilsam, um in der Gerechtigkeit zu verharren; denn um unseren Eifer für Gott und göttliche Dinge rege zu erhalten, bedarf es bei der Veränderlichkeit des menschlichen Herzens, wie der Apostel sich ausdrückt, einer steten Erneuerung unseres Geistes. Zu dieser inneren Erneuerung aber trägt die öftere Communion am meisten bei. Sie ist ihnen aber auch heilsam, um in der Gerechtigkeit zu wachsen; denn eine Seele kann doch in Jesus Christus nicht mehr wachsen, als wenn sie sich mit ihm so innig vereinigt, wie es durch den Genuß seines heiligen Leibes und Blutes geschieht: eine Vereinigung, so innig, daß, wie er selbst sagt, er in uns und wir in ihm bleiben. Bleibt und lebt aber Christus in uns, so bleibt und lebt auch mit ihm und durch ihn in uns die Weisheit, die Demuth, die Liebe, die himmlische Sehnsucht und alle anderen Tugenden, durch deren Uebung wir wirklich gerechter und gottgefälliger werden.

Hinzuzusetzen ist noch, daß Jeder aus leicht begreiflichen Gründen auch verpflichtet sei, die heilige Communion als Viaticum zu empfangen.

4. Die pflichtmäßige Vorbereitung auf den Empfang dieses heiligen Sacramentes besteht zunächst darin, daß man, wie der Apostel sagt, sich prüfe: „Der Mensch prüfe sich, und so esse er von diesem Brode und trinke aus diesem Kelche; denn wer unwürdig ißt und trinkt, der trinkt sich das Gericht, indem er den Leib des Herrn nicht unterscheidet.“ Diese Prüfung seiner selbst fordert die genaueste Untersuchung der Beschaffenheit seines Herzens, seiner bisherigen Absichten, Neigungen, Wünsche, Hoffnungen, Pläne, Vorsätze, so wie seines gesammten äußeren Lebens. Wer sich in Folge dieser Prüfung schwerer Sünden bewußt ist, muß sich zuvor davon reinigen durch das heilige Bußsacrament. Eine Ausnahme findet nur statt für den Priester, wenn dringende Noth-

wendigkeit vorhanden, zu celebriren, und ein Beichtvater nicht zu haben wäre; denn dann ist nach der Lehre der heiligen Synode von Trient ein Act der Reue hinreichend, doch muß die Beichte dann sobald als möglich nachgeholt werden [1]); quam primum confiteatur, sagt die heilige Synode; dieses quam primum aber muß nach der Erklärung der Congregation des heiligen Concils von einer Zeit von höchstens drei Tagen verstanden werden [2]). Außer dieser Prüfung seiner selbst und dieser Reinigung seines Herzens wenigstens von jeder schweren Sünde ist zum würdigen Empfange des heiligen Sacramentes noch erforderlich eine innige Andacht, ein herzliches Verlangen nach Jesus, ein lebendiges Gefühl unserer Unwürdigkeit, mit ihm uns zu vereinigen, und die Erweckung der drei theologischen Tugenden.

Auch von Seiten des Körpers bedarf es einer Vorbereitung; diese besteht aber:

a. in der Beobachtung des kirchlichen Gebotes des sogenannten jejunium naturale, d. i. der unbedingten Enthaltung von Speise und Trank von Mitternacht an. Medicin ist natürlich auch Trank und darf somit ebenfalls nicht genommen werden. Doch sind diejenigen Kranken, welche die heilige Eucharistie als Wegzehrung empfangen, an dieses Gebot nicht gebunden; so wie auch ein Priester, der nicht mehr nüchtern ist, die von einem anderen Priester begonnene missa fidelium fortsetzen darf;

b. in der Eingezogenheit der Sinne, in einer anständigen reinlichen Kleidung und in Weise des Rathes auch in einer zeitweiligen Enthaltung von den Werken der Ehe [3]).

Die unwürdige Communion oder die Communion im Zustande

---

1) Sess. 13. c. 7.

2) Papst Alexander VII. hat zwei hierauf bezügliche Thesen verdammt, die Propos. 38.: Mandatum Conc. Trid., sacerdoti sacrificanti ex necessitate cum peccato mortali, confiteri quam primum, est consilium, non praeceptum; und

die Propos. 39.: illa particula (quam primum) intelligitur, cum sacerdos suo tempore confitebitur.

3) Ex quadam decentia ab Eucharistia abstinendum est ob pollutionem nocturnam involuntariam, dum mentem perturbat ac distrahit, nisi videatur a daemone ad Communionem impediendam procurata vel nisi adsit aliqua necessitas vel singularis utilitas aut scandalum ex omissione timeatur S. Thom. 3. p. qu. 80. art. 7. cf. Pariter peccat venialiter accedens post copulam conjugalem, quam habuit petendo eam voluptatis causa, secus vero, si copulam habuit reddendo debitum (Thomas, Anton., Francisc. Sales., Ligorio alii).

einer schweren Sünde ist nach der Erklärung des Apostels eine Versündigung am Leibe und Blute Jesu Christi, und somit eine frevelhafte Entehrung des Heiligsten, ein Gottesraub (sacrilegium), welcher nach den Worten desselben Apostels die Verdammniß nach sich zieht:

„Wer unwürdig ißt und trinkt, der ißt und trinkt sich das Gericht, indem er den Leib des Herrn nicht unterscheidet."

Obgleich aber diese Sünde, deren man sich durch eine unwürdige Communion schuldig macht, unter allen Umständen eine Todsünde ist, so kann sie doch bei dem Einen wieder schwerer sein, als beim Anderen; schwerer ist sie bei demjenigen Sünder, der aus formeller Verachtung zu diesem Sacramente hinzutritt; weniger schwer bei demjenigen, der sich seiner Schuld nicht so klar bewußt hinzutritt, und bei dem daher die Verachtung des heiligen Sacramentes keine directe, sondern nur eine indirecte ist [1]). Oefters wird diese Sünde von den heiligen Vätern mit der Sünde Derjenigen verglichen, die Christus gemordet, sowie mit der Sünde des Judas, der den Herrn durch einen Kuß verrathen hat. Mit der Sünde der Mörder Christi wird sie aber deshalb verglichen, weil sie, wie diese, gegen den Leib Christi begangen wird, woraus jedoch nicht folgt, daß sie auch denselben Grad von Bosheit habe. Denn die Sünde der Mörder Christi, sagt der heil. Thomas, war eine Sünde gegen den Leib Christi in seiner eigenen Gestalt; diese Sünde aber ist eine Sünde gegen den Leib Christi in der Gestalt des Sacramentes; wie aber die Sünde gegen die Gottheit Christi schwerer ist, als die Sünde gegen die Menschheit Christi [2]); so ist auch die unmittelbare Sünde gegen die Menschheit Christi schwerer, als die Sünde gegen das Sacrament, welches sich auf die Menschheit Christi bezieht und worunter sie geheimnißvoll verborgen ist. Auch ging jene Sünde aus der actuellen Intention, Christo zu schaden, hervor, was bei der letzteren nicht nothwendig der Fall ist.

Desgleichen wird die sacrilegische Communion mit der Sünde des Judas nicht etwa deshalb verglichen, weil sie ebenso schwer wäre, als diese, sondern, weil sie ihr darin ähnlich ist, daß sie Christum unter dem Scheine und dem Zeichen der Liebe schwer beleidigt. Auch verdient noch bemerkt zu werden, daß die sacrilegische Communion des Ungläubigen ein schwererer Frevel ist, als die sacrilegische Communion des noch gläubigen Sünders, denn der

1) *Thom.* 3. qu. 80. art. 5.
2) Matth. 12, 32.

Ungläubige, der dieses Sacrament empfängt, verachtet Christum mehr, als der noch gläubige Sünder; weil er das Sacrament in sich verachtet, da er nicht glaubt, daß Christus darin wahrhaft zugegen sei; der gläubige Sünder dagegen verachtet dieses Sacrament nicht in sich selbst, sondern nur in seinem Gebrauche, indem er es unwürdig empfängt [1]).

5. Außer dem würdigen sacramentalen Empfange des heiligen Sacramentes (sumtio sacramentalis et spiritualis) und dem unwürdigen sacramentalen Empfange (sumtio sacramentalis et corporalis tantum) unterscheidet man noch als eine dritte Art den rein geistlichen Empfang (sumtio mere spiritualis), welcher im innigen Verlangen nach der sacramentalen Vereinigung mit Christus und der gleichzeitigen Erweckung der drei göttlichen Tugenden besteht, und wodurch man sich ebenfalls der Wirkungen dieses Sacramentes, wenn auch nicht der vollen Wirkungen desselben, theilhaftig macht [2]). Diese geistliche Communion feiert der nach Vollkommenheit strebende Christ täglich und so oft, als er dem heiligen Meßopfer beiwohnt, als tägliches Antidoton gegen die täglichen Sünden.

6. Das heilige Sacrament des Altars wird auch als steter Gegenstand unserer Verehrung und Andacht in dem Tabernakel aufbewahrt und Christus ladet uns daher nicht bloß zu seinem heiligen Tische, sondern auch zu seinen Altären ein, dort mit ihm öfter zu verkehren (visitatio sancti sacramenti). Eine liebliche und geheimnißvolle Sprache redet er hier zu uns, und wir sollen zu ihm reden in Erweckung wahrer Gegenliebe und inniger Verehrung.

Diese Besuchung des allerheiligsten Sacramentes ist eine ebenso wohlbegründete, als gottwohlgefällige und nützliche Andacht. Sie ist eine wohlbegründete Andacht, denn sie hat zu ihrem Gegenstande Christum selbst, und zwar nicht etwa nur im Bilde, in der einfachen Vorstellung oder Erinnerung, sondern wie er seiner Gottheit und Menschheit nach wahrhaft vor uns gegenwärtig ist. Sie ist eine Gott überaus wohlgefällige Andacht, denn, wie es in der heiligen Schrift heißt, ist es „seine Wonne, unter den Menschenkindern zu sein;" mit ihnen zu verkehren und die Absichten seiner Liebe an ihnen zu erfüllen. Er verkehrt aber nirgends so vertraulich und so liebreich mit uns, als im heiligen Sacramente, das er uns beim Hingange aus dieser Welt als Unterpfand seiner Liebe und als die Bürgschaft unserer Vereinigung mit ihm hier hinterlassen hat.

---

1) *Thom.* a. a. O.

2) Vergl. Conc. v. Trient, Sess. 13. cap. ult.

Endlich ist diese Besuchung des Allerheiligsten eine überaus nützliche Andacht; denn diese Besuchungen sind ganz heilig, ganz heilsam und ganz tröstlich; ganz heilig sowohl durch den Zweck, den man sich dabei vorsetzt, und durch das Motiv, das uns dazu bewegt, als auch durch die Tugendacte, die man dabei verrichtet, besonders durch die Acte des Glaubens, des Vertrauens, der Liebe, der Demuth, der aufrichtigen Reue und Zerknirschung. Es erfordern alle diese Handlungen nicht viele Worte, es bedarf dazu oft nur eines einzigen Wortes, einer einzigen Bewegung und Erhebung des Herzens.

Diese Besuche sind ganz heilsam, weil man hier zur Quelle aller Gnaden geht; da im heiligen Sacramente, wo die Fülle seiner Gottheit wohnt, alle Gnaden eingeschlossen sind und hier mit freigebigem Ueberfluß von ihm ausgetheilt werden; diese Besuchungen sind endlich überaus tröstlich; oft braucht man das heilige Sacrament nur auf Augenblicke zu besuchen, und sogleich sind alle Unruhen der Seele geschwunden und die ganze Stimmung des Herzens ist verändert. Man kommt traurig, gedrückt und niedergebeugt, und geht aufgerichtet und gestärkt wieder hinweg. So viele heilige Seelen haben diese Tröstungen an sich erfahren und erfahren sie noch täglich.

Das heilige Sacrament der Buße.

§. 242.

Nothwendigkeit und Pflichtmäßigkeit des Empfanges.

Das Sacrament der Buße ist angeordnet für die nach der Taufe wieder Gefallenen, zunächst für die schwer Gefallenen, welche der heiligmachenden Gnade wieder verlustig geworden sind. Für diese ist das Sacrament der Buße das nothwendige Mittel der Wiedererhebung in den Stand der Gerechtigkeit. Der Empfang, und zwar der baldige Empfang dieses Sacramentes ist für sie Pflicht. Es ist derselbe für sie eine Pflicht der Selbstliebe und eine Pflicht der Gottesliebe; er ist für sie eine Pflicht der Selbstliebe, weil man sich durch den Aufschub desselben der Gefahr eines unglückseligen Todes aussetzt, weil man im Zustande der Trennung von Gott nicht wahrhaft Gottwohlgefälliges und Verdienstliches wirken kann, weil man endlich der Gnade Gottes beraubt, nicht lange ausdauern kann, ohne in neue Sünden zu fallen.

Er ist für sie eine Pflicht der Gottesliebe: den diese fordert, daß man, wenn man von Gott getrennt ist, so bald als möglich durch die Buße zu ihm zurückkehre.

Ist aber für den schwer Gefallenen der Empfang dieses Sacramentes Pflicht, so ist er für die läßlichen Sünder Rath, und wenigstens einmal im Jahre sind Alle, welche in die Jahre der Unterscheidung eingetreten sind, durch ein kirchliches Gesetz zu dem Empfange dieses Sacramentes unter der Strafe der Excommunication verpflichtet [1]).

Der nothwendigen Bedingungen, der Gnade dieses Sacramentes theilhaftig zu werden, gibt es von Seiten des Menschen drei: die Reue (contritio cordis), die Beichte (confessio oris) und die Genugthuung (satisfactio operis). Diese Erfordernisse, welche auch die quasi materia oder die drei Theile des Bußsacramentes genannt werden, entsprechen genau der dreifachen Weise, in der der Mensch sündigen kann: der Sünde in Gedanken, der Sünde in Worten und der Sünde in Werken. Denn die Buße, sagt Chrysostomus, treibt den Sünder an, sich gern Allem zu unterziehen: in seinem Herzen ist Reue; in seinem Munde das Bekenntniß; in seinem gesammten Werke Demuth und fruchtbringende Gesinnung [2]).

Diese drei Theile des Bußsacramentes sind nun einzeln näher in Betracht zu ziehen.

I. Die Reue.

Die heilige Synode von Trient bezeichnet die Reue als einen Schmerz des Gemüthes und als eine Verabscheuung der begangenen Sünden, verbunden mit dem Vorsatze, künftig nicht mehr zu sündigen [3]). Sie besteht mithin 1. aus der Reue im engeren Sinne, und 2. aus dem Vorsatze. Ueber beide handeln wir im Besonderen.

§. 243.

Die Reue im engeren Sinne.

1. Die Reue im engeren Sinne ist erstlich ein Schmerz der Seele. Ein Schmerz der Seele aber ist ein innerer Schmerz; daher spricht der Prophet von einer Zerreißung des Herzens und wird daher die Reue selbst Zerknirschung des Herzens (contritio cordis) genannt. Daß eine bloß äußerliche Erweckung der Reue, eine bloße Ablesung eines Reuegebetes u. dgl. den Namen Reue nicht verdient, versteht sich hienach von selbst. Und da ferner die Reue ein sittlicher Act ist, so muß dieser Schmerz zugleich im Willen

1) Vergl. die bekannte Verordnung des Conc. Lat. IV. (v. J. 1215).
2) Serm. 1. de poenit.
3) Sess. XIV. de poenit. cap. 4.: Contritio animi dolor ac detestatio est de peccato commisso cum proposito non peccandi de caetero.

wurzeln; denn alle sittlichen Acte gehen aus vom Willen. Mit der Reue ist somit durchaus nicht zu verwechseln:

a. der sogenannte speculative Schmerz (dolor intellectivus), d. i. die einfache Erkenntniß der Häßlichkeit und Abscheulichkeit der Sünde. Die Vernunft kann die Häßlichkeit der Sünde vollkommen anerkennen (wenn sie nicht verblendet ist, wird sie dieselbe nothwendig anerkennen), und doch kann der Wille die Sünde noch lieben oder ihr noch ergeben sein; dieses kann geschehen, und es geschieht sogar sehr häufig.

b. Ferner ist mit der Reue nicht zu verwechseln das bloße Schuldgefühl oder die Gewissensschrecken (terrores conscientiae), worein bekanntlich Luther die Reue setzte. Das Schuldgefühl kann sich ohne, ja gegen unseren Willen einstellen. Die Gewissensschrecken können uns angethan werden, und es kann sogar vorkommen, daß wir sie nicht beschwichtigen können, selbst wenn wir es wollen.

Ist die Reue wesentlich ein innerer Schmerz, so muß mit derselben nicht nothwendig auch eine heftige sinnliche Schmerzempfindung verbunden sein. Wie es Thränen gibt ohne wahre Reue, so gibt es auch eine wahre Reue ohne Thränen. Doch ist es räthlich, auch die sinnliche Empfindung des Schmerzes, wo möglich, in sich zu erwecken und zu unterhalten, damit die Sinnlichkeit, wie sie Theil genommen hat an der Sünde, so auch Theil nehme an der Buße.

Aber nicht nur ein Schmerz und eine Bitterkeit des Herzens ist die Reue; sie ist auch eine wahre Verabscheuung, ein Haß der Sünde; hassen, verabscheuen sind aber Acte des Willens, denn der Wille ist's, der liebt und haßt, begehrt und verabscheut. Mit der Verabscheuung des Willens kann jedoch noch sehr wohl bestehen das Gelüsten der Sinnlichkeit nach der Sünde, nur darf der Wille auf dieses Gelüsten nicht eingehen. Einige haben das Wesen der Reue mehr in den Schmerz, einige mehr in die Verabscheuung der Sünde gesetzt. Indeß beide Bestandtheile sind wesentlich und gleich wesentlich; der Natur der Sache nach aber ist der Abscheu das Erste, indem dieser erst den Schmerz erzeugt. Man hat nur Schmerz über die Sünde, weil man sie verabscheut.

2. Daß die Reue, worin das Wesen der Buße als Tugend besteht, zur Erlangung der Sündenvergebung schlechthin nothwendig sei, unterliegt keinem Zweifel. „Wenn ihr nicht Buße thut," sagt der Heiland, „werdet ihr Alle zu Grunde gehen [1]," und die heilige

1) Luc. 13, 3.

Synode von Trient erklärt, daß die Reue allen Menschen und zu allen Zeiten zur Erlangung der Sündenvergebung nothwendig sei [1]). Es erhellt dies übrigens auch aus der Natur der Sache. Denn die Sünde ist Abwendung von Gott und Hinwendung zur Creatur; die Abwendung von Gott, welche durch die Hinwendung zur Creatur bewirkt worden, kann aber nur wieder aufgehoben werden durch die Abwendung von der Creatur und durch die Hinwendung zu Gott, und eben hierin besteht die Reue.

3. Da die Reue zum würdigen Empfange des Bußsacramentes disponirt, muß sie der Natur der Sache nach schon dem wirklichen Empfange des Sacramentes, und zwar nicht nur der Absolution, sondern auch der Beichte vorangehen; denn die Beichte selbst hat nur Werth, wenn sie der äußere Ausdruck der Reue, wenn sie ein reumüthiges Bekenntniß ist. Doch ist es nicht nothwendig, daß der Act der Reue unmittelbar vor der Beichte erweckt werde; er kann mehrere Stunden, ja eine noch längere Zeit vorher erweckt werden, ohne vor der Beichte wiederholt werden zu müssen; denn oft ist ein Reueact so wirksam, daß er der Kraft nach mehrere Tage fortbesteht. Doch muß dann dieser Reueact, da die Reue ein integrirender Bestandtheil des Bußsacramentes ist, in der Richtung auf die Beichte hin erweckt werden, und zwischen ihm und der Beichte darf nicht wieder schwer gesündigt worden sein; weil durch die schwere Sünde die Reue retractirt werden würde.

4. Betreffend die nothwendigen Erfordernisse, welche die zum würdigen Empfange des Bußsacramentes disponirende Reue nothwendig besitzen muß, so lassen sich diese auf folgende vier zurückführen.

a. Da die Disposition zu etwas im Verhältniß stehen muß zu Demjenigen, wozu sie disponirt, so muß die auf den würdigen Empfang des Bußsacramentes vorbereitende Reue vor Allem sein: übernatürlich, d. h. sie muß einerseits angeregt sein von der übernatürlichen göttlichen Gnade, welche überhaupt das ganze Heilsgeschäft der Bekehrung einleitet, begleitet und vollendet [2]), und anderseits muß sie hervorgehen aus einem übernatürlichen Beweggrunde. Die natürliche Reue entspringt aus Furcht vor oder aus Liebe zur Natur oder zur Welt; die übernatürliche Reue entspringt aus Furcht vor oder aus Liebe zum Uebernatürlichen oder zu Gott. Der Unterschied zwischen der einen und der anderen ist kein bloß

---

1) Sess. 14. c. 4. u. c. 1.
2) Conc. Trid. Sess. 6. can. 3.

quantitativer, sondern ein qualitativer; beide haben im Grunde mit einander nichts gemein, und wie sehr auch gesteigert, wird die natürliche Reue doch nie zu einer übernatürlichen werden. Die natürliche Reue ist überhaupt im Geschäfte der Bekehrung an sich ohne Werth und Bedeutung. Wenn die Propheten zur Bekehrung auffordern, so begnügen sie sich nicht damit, den Sündern zuzurufen: bekehret euch; sie fügen hinzu: bekehret euch zum Herrn eurem Gott [1]). Sie betrachten daher nicht Jeden, der sich von der Sünde abwendet, schon als wahren Büßer; sie fordern auch, daß er sich zu Gott hinwende. Die Reue muß mithin religiöser Natur sein; sie muß, wie wir gesagt, angeregt von der göttlichen Gnade, entspringen entweder aus Furcht vor oder aus Liebe zu Gott, d. h. wir müssen die Sünde bereuen entweder deshalb, weil wir von Gott, dem gerechten Richter, ewige Strafen zu befürchten haben, oder weil wir dadurch Gott, das höchste und vollkommenste Gut, beleidigt haben. Die aus der Furcht vor Gott entsprungene Reue nennt man die unvollkommene (contritio imperfecta oder attritio); die aus der Liebe Gottes entsprungene nennt man die vollkommene Reue (contritio perfecta). Beide Arten von Reue sind streng aus einander zu halten.

Was die letztere, die vollkommene Reue, betrifft, so ist diese zum Empfange des heiligen Sacramentes nicht schlechthin nothwendig; sie zu erwecken ist nicht Pflicht, sondern nur Rath.

Die heilige Synode von Trient erklärt nämlich, daß die vollkommene Reue, verbunden mit dem Verlangen nach dem Empfange des heiligen Bußsacramentes, schon vor dem actuellen Empfange des Sacramentes uns mit Gott wieder aussöhne [2]). Wenn sie aber schon vor dem Empfange des Sacramentes die Sünde tilgt und den Sünder mit Gott aussöhnt, so ist sie mehr als hinreichend zum wirklichen Empfange. Uebrigens braucht das Verlangen nach dem Bußsacramente, womit die vollkommene Reue, um die Aussöhnung

---

1) Joel 2, 12.

2) Docet praeterea, etsi contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingat, hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur; ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam (Sess. XIV. cap. 4.). Die entgegengesetzte Behauptung des Bajus ist von den Päpsten Pius V. und Gregor XIII. verdammt worden; die These des Bajus lautete: „Per contritionem etiam cum caritate perfecta et cum vero voto percipiendi sacramentum non remittitur crimen, extra casum necessitatis aut martyrii, sine actuali perceptione sacramenti."

zu bewirken, nothwendig verbunden sein muß, kein ausdrückliches oder formelles zu sein; denn die heilige Synode sagt: daß es in der vollkommenen Liebe eingeschlossen sei; ja man braucht bei Erweckung derselben nicht einmal an die Beichte zu denken, sondern es genügt schon, daß man die Beichte nicht ausschließe [1]).

Auf der anderen Seite ist aber Derjenige, der durch die mit dem Verlangen nach dem Bußsacramente verbundene vollkommene Reue mit Gott wieder ausgesöhnt ist, der Pflicht nicht überhoben, später, wenn solches ihm möglich, auch das Bußsacrament selbst zu empfangen, rücksichtlich die ihm schon vergebenen Sünden auch zu beichten, da man auch diejenigen Sünden, die man ohne seine Schuld in einer früheren gültigen Beichte ausgelassen, später, wenn man sich ihrer wieder erinnert, zu beichten verpflichtet ist, obgleich sie ebenfalls bereits nachgelassen sind. Es hat nämlich der Heiland die Beichte als ein Bußgericht angeordnet; und in diesem Bußgerichte soll nicht nur der Schuldige losgesprochen, sondern auch auf die geeignete Weise bestraft und gegen den Rückfall gesichert werden; und ist aus diesem Grunde auch in Absicht auf die, wenn auch bereits vergebenen, doch noch nicht gebeichteten Sünden die Beichte, sofern sie überhaupt später stattfinden kann, eine unerläßliche Pflicht.

Wie bereits bemerkt, liegt in der gedachten Erklärung des tridentinischen Kirchenrathes, daß die contritio perfecta cum voto sacramenti schon vor dem wirklichen Empfange des Bußsacramentes die Aussöhnung mit Gott bewirke, zugleich ausgesprochen, daß die contritio perfecta zum würdigen Empfange des Bußsacramentes nicht nothwendig, daß mithin die contritio imperfecta oder die attritio schon hinreichend sei.

Es liegt hierin, sagen wir, von selbst ausgesprochen. Denn wäre die vollkommene Reue zum würdigen Empfange des Bußsacramentes nothwendig, so würde ja, da die vollkommene Reue schon vor dem wirklichen Empfange des Sacramentes die Sünden tilgt, das Bußsacrament nur noch ein Sacrament der Lebendigen sein; es würde kein Sacrament der Vergebung der Sünden und der Wiederaussöhnung mit Gott sein, sondern es würde die Vergebung der Sünden und die Wiederaussöhnung mit Gott schon voraussetzen; die Bußpriester würden die Binde- und Lösegewalt nicht ausüben, sondern sie würden die Fesseln stets schon gelös't finden und die Absolutionsformel selbst würde eine rein illusorische sein. So sehr es aber feststeht, daß die unvollkommene Reue zum

---

1) *Liguori,* Theol. Moral. lib. VI. tract.

würdigen Empfange des heiligen Bußsacramentes schon hinreichend ist; so viel erörtert worden ist die Frage, ob diese unvollkommene, aus der Furcht, als ihrem eigentlichen Motiv, entspringende Reue (contritio imperfecta oder attritio genannt), um uns auf den würdigen Empfang des Bußsacramentes hinreichend zu disponiren, nothwendig auch die Liebe, wenigstens die anfängliche, einschließen müsse, oder ob auch nicht einmal die anfängliche Liebe damit verbunden zu sein brauche; denn hierüber hat sich die heilige Synode von Trient nicht direct ausgesprochen. Besonders aber ward im siebenzehnten Jahrhunderte über die Frage mit solchem Eifer gestritten, daß sich Papst Alexander VII. (im J. 1067) zur Verhütung allen Aergernisses veranlaßt sah, auf das Strengste und unter Strafe der Excommunication latae sententiae zu verbieten, daß die Vertheidiger oder Gegner der einen oder der anderen Meinung sich gegenseitig der Häresie beschuldigten [1]).

Für die erstere Ansicht, daß die unvollkommene Reue wenigstens auch einen Anfang der Liebe Gottes, als des höchsten Gutes, einschließen müsse, sprechen folgende, wie uns scheint, entscheidende Gründe.

α. Daß als Vorbereitung auf die erste Rechtfertigung wenigstens ein Anfang der Liebe erforderlich sei, erklärt die heilige Synode von Trient ausdrücklich [2]). Was aber zur Vorbereitung auf die erste Rechtfertigung durch die Taufe erforderlich ist, das ist zum Mindesten auch zur Vorbereitung auf die zweite Rechtfertigung

---

1) Die Stelle lautet: „Cunctis et singulis fidelibus .... ut si deinceps de materia attritionis scribent vel libros aut scripturas edent vel docebunt vel praedicabunt vel alio quovis modo poenitentes aut scholares ceterosque erudient, non audeant alicujus theologicae censurae alteriusque injuriae aut contumeliae nota taxare alterutram sententiam sive negantem necessitatem aliqualis dilectionis Dei in praefata attritione ex metu gehennae concepta, quae hodie inter scholasticos communior videtur, sive asserentem dictae dilectionis necessitatem, donec a sancta sede fuerit aliquid hac in re definitum."

2) Sess. VI. cap. VI., wo die heilige Synode den Gang der Vorbereitung auf die erste Rechtfertigung beschreibt, heißt es: daß der Sünder, der sich zur Rechtfertigung disponire, anfangen müsse, Gott als die Quelle aller Gerechtigkeit zu lieben (dum peccatores se esse intelligentes, a divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes, Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tanquam omnis justitiae fontem diligere incipiunt etc.) und can. 3. derselben Sitzung: „Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus sancti inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut opportet, ut ei justificationis gratia conferatur a. s."

durch das Sacrament der Buße erforderlich; es ist dieses, sagen wir, zum Mindesten hiezu erforderlich; da ja die Buße nach dem Ausdrucke der heiligen Väter eine mühevolle Taufe, ein baptismus laboriosus, ist und folglich zu ihr, wenn zwischen einem Mehr und Weniger doch einmal unterschieden werden soll, eine noch größere Disposition nothwendig ist, als zur Taufe. So wie denn auch die heilige Synode selbst nicht undeutlich zu erkennen gibt, daß das von der Erforderniß der ersten Rechtfertigung Gesagte auf die zweite Rechtfertigung durch die Buße sich vollkommen anwenden lasse [1].

β. An der Stelle selbst, wo die heilige Synode von der Natur der zur Vorbereitung auf den Empfang der Buße nothwendigen Reue handelt, bezeichnet sie dieselbe schlechthin als den Vorsatz und den Anfang eines neuen Lebens [2]. Dieser Vorsatz und Anfang eines neuen Lebens kann sie aber nicht sein, wenn sie nicht zugleich die Liebe, wenigstens die anfängliche, einschließt; denn da das neue Leben nur in der Liebe Gottes besteht, so muß auch der Anfang des neuen Lebens den Anfang der Liebe Gottes und zwar der Liebe Gottes um seiner selbst willen nothwendig schon einschließen.

γ. Ein dritter Grund liegt endlich in der Natur der Sache selbst. Zu jeder Rechtfertigung des Erwachsenen ist nach Lehre der Kirche eine wahre Bekehrung erforderlich; jede wahre Bekehrung aber schließt einen Anfang der Liebe von selbst ein. Durch die schwere Sünde nämlich wendet sich der Mensch von Gott ab und zur Creatur hin; um sich daher wahrhaft zu bekehren, muß er sich nicht nur wieder von der Creatur ab-, er muß sich auch zu Gott wieder hinwenden, was ohne die anfängliche Liebe nicht zu bewerkstelligen ist. Auch liegt es in der Natur des Menschen, daß er immer etwas als sein höchstes Gut begehre und liebe; ist es nicht die Creatur, so ist es der Schöpfer der Creatur; da er nun, indem er sich bekehrt, aufhört, das Ziel und Ende seines Strebens in die Creatur zu setzen, so muß er es in das unerschaffene Gut, in Gott, setzen, er muß Gott wenigstens als sein höchstes Gut über Alles lieben, was er aber nicht kann, wenn er Gott nicht wenigstens einigermaßen auch um seiner selbst willen liebt.

Erscheint aber nach den angeführten Gründen, denen sich noch

---

1) Im Proömium zur vierzehnten Sitzung heißt es: Quamvis in decreto de justificatione multus fuerit de poenitentiae Sacramento propter locorum cognationem, necessaria quadam ratione sermo interpositus: tanto nihilominus etc.

2) Sess. XIV. cap. IV.

viele andere anreihen ließen[1]), die Ansicht, daß mit der unvollkommenen Reue zugleich ein Anfang der Liebe verbunden sein müsse, jedenfalls wahrscheinlicher, als die entgegengesetzte; so ist sie zugleich die sicherere, und da bei Ausspendung und Empfang der heiligen Sacramente einer ausdrücklichen päpstlichen Entscheidung zufolge stets der sicherere Theil erwählt werden muß, so ist es nicht bloß Rath, sondern auch streng verbindende Pflicht, vor Empfang des Bußsacramentes bei Erweckung der Reue zugleich auch die Liebe, wenigstens die anfängliche, in sich zu erwecken[2]).

Man fängt aber an Gott um seiner selbst willen zu lieben, wenn man wenigstens begehrt und sich bestrebt, ihn zu lieben, oder man besitzt die anfängliche Liebe, wenn man begehrt und sich bestrebt, sie zu besitzen. Man besitzt dann die Liebe und besitzt sie auch nicht; man besitzt sie, weil man nach ihr hinstrebt, weil man den festen Vorsatz faßt, das Gebot der Liebe zu erfüllen, weil man Gott um die Liebe bittet; denn dieses eifrige Verlangen nach der Liebe, diese Hinbewegung der Seele zu ihr, dieses inständige Begehren derselben ist schon ein Anfang der Liebe selbst; man besitzt sie aber zugleich noch nicht; nämlich nicht so, wie man sie besitzen muß, um der Rechtfertigung schon theilhaftig zu sein; denn Derjenige hat noch nicht vollkommen, der nur begehrt und sich bestrebt, daß er habe; und befindet man sich demnach gerade in dem Zustande, den der heil. Augustinus andeutet, wenn er sagt: Et facere, quod possis et petere quod non possis et adjuvat ut possis.

b. Das zweite Erforderniß der Reue ist, daß sie allgemein sei, d. h. daß sie sich erstrecke über alle begangenen, wenigstens über alle begangenen schweren Sünden[3]). Es kann nämlich eine schwere Sünde nicht vergeben werden, wenn nicht alle schweren Sünden, womit man befleckt ist, zugleich vergeben werden; denn keine kann vergeben werden ohne die Mittheilung der heiligmachenden Gnade; die heiligmachende Gnade aber ist mit einer schweren Sünde nicht vereinbar. Daher heißt es in der heiligen Schrift: „wenn der Sünder Buße thun wird über alle seine Sünden, die er begangen hat, und alle meine Gebote beobachtet, so wird er leben[4]);"

---

1) Vergl. die sehr gründliche Abhandlung Bossuet's: de doctrina concilii Tridentini circa dilectionem in Sacramento poenitentiae requisitam.

2) *Antoine* l. c. tract. de poenit. art. 1.

3) Die Ausdehnung der Reue auch auf alle einzelnen läßlichen Sünden ist nicht wesentlich erforderlich, obgleich ein vorsätzliches und eigensinniges Nichtbereuenwollen dieser Sünden die Reue zerstören würde.

4) Ezech. 18, 21.

und die zweite allgemeine lateranensische Kirchenversammlung sagt (c. 22.): „Offenbar wäre das eine verkehrte Buße, wenn man mehrere Sünden außer Acht ließe und nur Eine bereuete; weshalb geschrieben steht: „Wer das ganze Gesetz beobachtet, aber nur Ein Gebot übertritt, der macht sich an allen schuldig in Absicht auf das ewige Leben. Wer nämlich in einer Sünde beharret, wird die Schwelle des ewigen Lebens so wenig betreten, als Der, welcher sich in allen Sünden gewälzt hat."

c. Die Reue muß sein ein über Alles großer Schmerz, ein Schmerz, der jeden anderen Schmerz weit übertrifft; ein Haß, der die begangenen Sünden mehr verabscheut, als alle anderen Uebel der Welt, so daß man bereit ist, eher jedes andere Gut zu entbehren und jedes andere Uebel zu leiden, als sie noch einmal zu begehen. Doch ist nicht nothwendig, daß der Schmerz auch der sinnlichen Empfindung nach unendlich groß oder ein Schmerz über Alles sei; nicht nothwendig ist somit, daß der Schmerz über die Sünde mir das Herz ebenso zusammendrücke, daß er mich ebensosehr aufrege, daß er mich in ebenso große äußere Trostlosigkeit versetze, daß er mir ebenso viele Thränen und Seufzer auspresse, als der Schmerz über irgend ein anderes großes irdisches Leiden oder Mißgeschick, das meine sinnliche Natur unmittelbar berührt. Nicht durch die Heftigkeit der sinnlichen Empfindung soll der Schmerz der Reue den Schmerz über jedes andere Uebel übertreffen, sondern durch das damit verbundene Mißfallen an der begangenen Sünde und durch die Entschiedenheit der inneren Willensstimmung, vermöge deren ich lieber alle Arten von Peinen ertragen und alle zeitlichen Uebel und Drangsale erleiden will, als noch in eine einzige schwere Sünde zu willigen. Mit einem Worte, der Reue-Schmerz muß wohl der appretiativ höchste, er braucht aber nicht der intensiv höchste zu sein[1]). Die Frage, ob der Schmerz der Seele jemals zu groß

1) *Thom.* Suppl. qu. 3. art. 1.: „In contritione est duplex dolor: unus est in ipsa voluntate, qui est essentialiter ipsa contritio, quae nihil aliud est, quam displicentia praeteriti peccati et talis dolor in contritione excedit alios dolores, quia quantum aliquid placet, tantum contrarium ejus displicet: finis autem ultimus super omnia placet, dum omnia propter ipsum desiderentur et ideo peccatum, quod a fine ultimo avertit, super omnia displicere debet. Alius dolor est in parte sensitiva, qui causatur ex primo dolore vel ex necessitate naturae, secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum, vel ex electione, secundum quod homo poenitens in se ipso hunc dolorem excitat, ut de peccatis doleat: et neutro modo oportet, quod sit maxi-

sein könne, beantwortet sich hiernach von selbst. Es kann nämlich nie zu groß sein derjenige Schmerz, der der Reue wesentlich ist, nämlich das Mißfallen an der begangenen Sünde, insofern sie eine Beleidigung Gottes ist; je größer nämlich die Liebe ist, desto größer wird auch dieses Mißfallen sein; die Liebe aber kann nie zu groß werden. Was aber die sinnliche Empfindung des Schmerzes betrifft, so darf diese nicht auf den Grad gesteigert werden, daß dadurch die Pflicht der Selbsterhaltung beeinträchtigt wird[1]), obwohl von vornherein nicht leicht zu befürchten ist, daß der sinnliche Schmerz bis auf diesen Punct steigen werde. Denn der sinnliche Schmerz über ein geistiges Uebel bleibt immer nur ein mittelbarer, der nicht leicht so heftig werden kann, als der unmittelbar sinnliche Schmerz oder der Schmerz über ein sinnliches Uebel.

d. Die Reue muß ein Schmerz über die Sünde selbst sein; es ist daher nicht hinreichend, nur darüber Schmerz zu empfinden, daß man über die Sünde keinen Schmerz empfinde, weil ein solcher Schmerz kein Schmerz über die Sünde selbst ist. Freilich insofern man durch solch' einen Schmerz sich über seinen schrecklichen Seelenzustand, über seine schwere geistige Krankheit überhaupt betrübt, erstreckt er sich indirect wenigstens auch auf die Sünde selbst; denn wie es die bedenklichste Fieberkrankheit ist, die Krankheit nicht zu fühlen, so ist es auch die schwerste geistige Krankheit, über dieselbe keinen Schmerz zu empfinden. Jedenfalls ist ein solcher Schmerz ein Mittel, die Reue über die Sünde in sich hervorzubringen, und oft das einzige und letzte, was noch übrig bleibt.

§. 244.

Der Vorsatz.

Der Vorsatz ist der feste Entschluß des Willens, künftig nicht mehr zu sündigen. Er ist ein fester Entschluß, denn eine bloße Velleität, ein bloßer unvollkommener oder unwirksamer Wunsch, nicht mehr zu sündigen, ist bei weitem nicht Dasjenige, was man Vorsatz nennt. Wie wir oben gesehen, erkennt die heilige Synode von Trient den Vorsatz als einen wesentlichen Bestandtheil der Reue und hat ihn als solchen auch in die Definition der Reue gleich mit aufgenommen. Mit allem Rechte; denn wirklich ist in einer aufrichtigen Reue über die Sünden der Vorsatz, sie nicht wieder zu be-

---

mus dolor, quia vires inferiores moventur vehementius ab objectis propriis, quam ex redundantia superiorum virium.

1) *Thom.* Suppl. qu. 3. art. 2.

gehen, schon eingeschlossen. Eine aufrichtige Reue ohne diesen Vorsatz wäre ein Widerspruch in sich selbst. Denn wie läßt sich zusammenreimen ein Wille, der die begangenen Sünden verabscheut und der doch zugleich bereit ist, sie wieder zu begehen; ein Wille, der die Sünde aufrichtig haßt und der nichts destoweniger sie noch immer genug liebt, um bei erster Gelegenheit wieder zu ihr zurückzukehren. Im Grunde würde doch dieses nur heißen: eine und dieselbe Sache wollen und zugleich nicht wollen; was ein Widerspruch in sich selbst ist. Da nun mit einer aufrichtigen Reue der Vorsatz von selbst verbunden ist und nothwendig verbunden sein muß, hat man die Frage erhoben, ob der Büßer den Vorsatz ausdrücklich und formell erwecken müsse, oder ob es an der Erweckung der Reue schon genüge. Welche von den beiden Meinungen man aber auch für die wahrscheinlichere halten möge, sicherer ist es jedenfalls, den Vorsatz auch ausdrücklich und formell zu erwecken, und da bei einer so wichtigen Angelegenheit, wie unsere Wiederversöhnung mit Gott ist, überhaupt bei Empfang der heiligen Sacramente, immer der sicherere Theil erwählt werden soll, so ist es nicht bloß gerathen, sondern auch pflichtmäßig, vor dem Empfange des heiligen Bußsacramentes einen ausdrücklichen Vorsatz zu erwecken.

Was die nähere Beschaffenheit des zu erweckenden Vorsatzes betrifft, so muß derselbe sein:

1. allgemein und zugleich speciell. Der Vorsatz muß allgemein sein, heißt: er muß sich ausdehnen auf alle Sünden, welche mich der Gnade Gottes berauben können, mithin wenigstens auf alle schweren Sünden. Wäre es auch nur Eine schwere Sünde, die zu vermeiden ich nicht entschlossen, so wäre mein Vorsatz auch in Absicht auf alle anderen Sünden unächt und nichtig, weil er dann nicht entsprungen sein könnte aus dem wahren Motiv, nämlich aus dem Mißfallen an der Sünde als einer Beleidigung Gottes. Ein Vorsatz, der aus diesem Motiv entsprungen, erstreckt sich auf alle Sünden ohne Ausnahme, weil alle schweren Sünden eine Beleidigung Gottes sind, und wird daher auch nur Eine ausgenommen, so kann eben jenes Motiv nicht das meinen Vorsatz bestimmende und somit der Vorsatz selbst kein ächter und wahrer sein. Mein Vorsatz muß speziell sein, heißt: er muß sich besonders auf diejenigen Sünden beziehen, durch die ich Gott bisher beleidiget habe. Diese namentlich zu meiden, muß ich fest entschlossen sein; sie sind mir persönlich eigen und in Absicht auf sie bedarf es meinerseits einer besonderen Vorsicht und Wachsamkeit.

2. Daß der Vorsatz fest und entschieden sein müsse, liegt

schon in seinem Begriffe. Jedoch schließt diese Festigkeit und Entschiedenheit meines Vorsatzes das Mißtrauen gegen meine eigene Kraft keineswegs aus. Ich soll vielmehr bei Fassung meines Vorsatzes der Veränderlichkeit und Schwäche meines Willens eingedenk sein, mich durch das Bewußtsein meiner Schwäche aber um so mehr angetrieben fühlen, meine Zuflucht zu Gott zu nehmen und seinem Beistande zu vertrauen. Beides wird bei einem wahren Vorsatze immer mit einander verbunden sein: das Mißtrauen gegen die eigene Kraft und das Vertrauen auf die göttliche Kraft; ohne das Mißtrauen gegen die eigene Kraft ist der Vorsatz ein stolzer und hoffärtiger Vorsatz, der in sich selbst keinen Halt hat und sich daher auch im Leben nicht wirksam erweisen wird. Verbände sich aber mit diesem Mißtrauen gegen die eigene Kraft der Mangel des Vertrauens auf die göttliche Kraft, so wäre es nur ein kleinmüthiger, ohnmächtiger, ja ein sich selbst widersprechender Vorsatz. Bei solch' einem Mißtrauen gegen mich selbst einerseits und solch' einem Mangel an Vertrauen auf Gott anderseits würde der feste Entschluß, die Sünde zu meiden, in mir gar nicht zur Reife kommen können; ich würde dann einen Rückfall in meine Sünden nicht nur befürchten müssen, sondern ich würde ihn sogar bestimmt voraussehen: mit einer solchen bestimmten Voraussicht aber ist, wie sich von selbst versteht, ein fester Entschluß, die Sünde zu meiden, nicht vereinbar. Ich nehme mir fest vor, nie wieder schwer zu sündigen, sehe aber doch voraus, daß ich wieder schwer sündigen werde, heißt so viel, wie: ich bin zwar bereit, die Sünde zu meiden, aber ich sehe, ich kann sie nicht vermeiden und ich werde sie nicht meiden: gewiß nichts weniger als ein Vorsatz. Um sich wegen seines Vorsatzes vernünftiger Weise beruhigen zu können, muß man wenigstens darüber moralisch gewiß sein, daß man die Sünde meiden *wolle*, daß man es *wolle* um jeden Preis, daß man es *wolle* für die ganze Zukunft seines Lebens, so sehr man auch Ursache hat, zu besorgen, daß dieser Wille wieder erschlaffen werde. Ist man in solcher Willensverfassung, so darf man wegen des Weiteren auf Gott vertrauen und mit dem Apostel sprechen: „Wenn der Herr mit mir und für mich ist, wer wird gegen mich sein."

Der beste Beweis der Aufrichtigkeit des Vorsatzes ist natürlich die wirkliche Besserung und Aenderung seines Lebens selbst, umgekehrt aber ist ein späterer Rückfall nicht immer ein untrüglicher Beweis, daß der Vorsatz nicht wahr oder aufrichtig gewesen sei; der früher bestandene feste Wille, nicht wieder zu sündigen, kann sich auch wieder verändert haben.

3. Mit dem wirksamen Vorsatze, die Sünde zu meiden, muß nothwendig auch verbunden sein der Entschluß, alle nothwendigen Mittel dazu anzuwenden, namentlich aber die Gelegenheit zur Sünde zu meiden. Denn wer wirksam einen Zweck will, der muß nothwendig, soviel an ihm selbst liegt, auch alle Hindernisse beseitigen, die ihn von diesem Zwecke entfernen und alle Mittel anwenden, die ihn dazu führen können. Die Behauptung, daß ein Büßer, der nicht fest entschlossen ist, die nächste Gelegenheit der Sünde zu meiden, der Lossprechung fähig sei, ist vom päpstlichen Stuhle verdammt worden.

4. Wenigstens, haben wir gesagt, muß sich der Vorsatz ausdehnen über alle schweren Sünden. Was die läßlichen Sünden betrifft, ist man zwar nicht verpflichtet sich vorzunehmen, sie alle zu vermeiden, weil Niemand sine speciali privilegio gratiae alle meiden kann, und weil Niemand das Unmögliche versprechen soll; doch muß man sich vornehmen, sie soviel als nur immer möglich zu meiden oder sie wenigstens zu vermindern. Im umgekehrten Falle würde ich Gleichgültigkeit gegen die läßlichen Sünden überhaupt verrathen, welche Gleichgültigkeit mit einer wahren Bußgesinnung unvereinbar ist[1]).

§. 245.

II. Die Beichte.

1. Sie ist das reumüthige Bekenntniß seiner Sünden vor einem Priester, als dem Stellvertreter Gottes, um die Lossprechung davon zu erlangen. Ihre göttliche Einsetzung und Nothwendigkeit für Den, der sich nach der Taufe wieder mit schweren Sünden befleckt hat, wird hier als aus der Dogmatik bekannt vorausgesetzt. Die Pflichtmäßigkeit folgt für die schwer Gefallenen hieraus von selbst. Außerdem aber sind durch ein ausdrückliches Kirchengebot alle

---

1) Vergl. *Thom.* III. qu. 87. art. 1. „Homo in gratia constitutus potest vitare omnia peccata mortalia et singula: potest etiam vitare singula peccata venialia, sed non omnia. Et ideo poenitentia de peccatis mortalibus requirit, quod homo proponat abstinere ab omnibus et singulis peccatis mortalibus: sed ad poenitentiam peccatorum venialium requiritur, quod homo proponat abstinere a singulis non tamen ab omnibus; quia hoc infirmitas hujus vitae non patitur: debet tamen habere propositum se praeparandi ad peccata venialia minuenda: alioquin esset ei periculum deficiendi, cum desereret appetitum proficiendi seu tollendi impedimenta spiritualis profectus, quae sunt peccata venialia."

Gläubigen, die zu den Jahren der Unterscheidung gelangt sind, auch Diejenigen, die sich nicht schwerer, sondern nur leichter Sünden bewußt sind, wenigstens einmal im Jahre zur Beichte streng verpflichtet [1]).

Daß aber die Kirche eine öftere, als eine einmalige Beichte im Jahre wünscht, geht schon aus dem Wortlaut ihres Gebotes hervor, und in der That ist eine öftere Beichte von dem größten Nutzen für Jeden ohne Ausnahme, sowohl für den Sünder, als für den Gerechten.

Die öftere Beichte ist von dem größten Nutzen für den Sünder; denn sie ist eins der wirksamsten Mittel, die Ueberbleibsel der Sünde in ihm zu vertilgen und die unglücklichen Folgen der Sünde von ihm abzuwenden.

a. Die öftere Beichte ist das wirksamste Mittel, die Ueberbleibsel der Sünde in ihm zu vertilgen; denn wenn auch, absolut betrachtet, schon eine einzige Beichte, wofern sie nur würdig und nach der gehörigen Vorbereitung abgelegt wird, die Kraft hat, das Feuer einer lang genährten Leidenschaft in uns zu ersticken, die verkehrten Neigungen und Angewöhnungen zu bessern, uns im Stande der Gnade zu befestigen und gegen den Rückfall uns zu stärken; so ist dieses doch nicht die Regel. Die Regel ist, daß wir, auch bereits gereinigt von der Sünde, doch noch längere Zeit mit ihren Ueberresten zu kämpfen haben, indem die Wunden, die uns die Sünde beigebracht hat, durch die Gnade der Lossprechung zwar geschlossen, aber doch noch nicht völlig geheilt, und daher immer geneigt sind, sich auf's Neue zu öffnen. Und eben um diese völlige Heilung der Wunden zu bewirken, gibt es kein wirksameres Mittel, als die öftere Beichte, als wodurch man zu wiederholter Selbstprüfung und Selbstverdemüthigung, so wie zur Erneuerung der gemachten Vorsätze veranlaßt wird, und worin man immer wieder neue Kraft und Stärke empfängt.

b. Die öftere Beichte ist für den Sünder das wirksamste Mittel, die unseligen Folgen der Sünde von sich abzuwenden. Diese unglückseligen Folgen der Sünde sind nämlich hauptsächlich diese drei: Blindheit des Geistes, Verhärtung des Herzens und die Unbußfertigkeit bis zum Tode, oder der Tod in der Unbußfertigkeit. Die öftere Beichte aber ist eines der sichersten Mittel gegen die Verblendung des Geistes; denn so oft man beichtet, erneuert man

---

1) „Omnis utriusque sexus fidelis postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti." IV. Lateransynode c. 21.

in sich das Andenken an Gott und sein heiliges Gesetz, man erinnert sich an seine Pflichten und prägt sich auf's Neue die ewigen Wahrheiten ein, wodurch der Verblendung am sichersten vorgebeugt wird. Die öftere Beichte ist eines der sichersten Mittel gegen die Verhärtung des Herzens; denn so oft man beichtet, erweckt man in sich einen wahren Haß gegen die Sünde, man erweckt in sich die Liebe zu Gott, die Furcht vor seinem Gerichte und heilige Begierden, ihm zu dienen, wodurch am sichersten der Verhärtung des Herzens vorgebeugt wird; und endlich ist die öftere Beichte das sicherste Mittel gegen die Unbußfertigkeit; denn so oft man beichtet, verbannt man auf's Neue die Sünde aus seinem Herzen, und bereitet sich dadurch am besten auf ein bußfertiges Leben und auf einen glückseligen Tod vor.

Die öftere Beichte ist aber auch vom größten Nutzen für den Gerechten; indem er sich dadurch von den kleineren Fehlern, in die er täglich fällt, immer schnell wieder reinigt und die Liebe Gottes in sich immer auf's Neue wieder anfrischt. Denn je öfter der Gerechte sich dem Bußsacramente naht, desto mehr nimmt er Theil an den Gnaden, die darin beschlossen sind. Und eben diese heiligen Bewegungen der Gnade sind es, die das Feuer der heiligen Liebe in uns anfachen, nähren und brennend erhalten.

2. Die nothwendigen Eigenschaften der Beichte ergeben sich aus Wesen und Zweck derselben. Die Beichte hat vor Allem den Zweck, den Beichtvater, der bei Ausspendung des Bußsacramentes nicht despotisch oder willkührlich, sondern in richterlicher Weise verfahren soll, zur Fällung eines solchen richterlichen Urtheiles in den Stand zu setzen, damit er zu entscheiden vermöge, ob der Sünder der Lossprechung würdig oder unwürdig sei, und damit er ihm zugleich eine geeignete Buße auferlegen könne. Um diesen Zweck zu erreichen, muß die Beichte dem Beichtvater den Blick eröffnen in den gesammten moralischen Zustand des Sünders, sie muß mithin vor Allem

a. vollständig sein. Die heilige Synode von Trient sagt, es sei nothwendig, im Sacramente der Buße alle und jede tödtliche Sünden zu beichten, deren man sich nach schuldigem und fleißigem Nachdenken erinnere[1]). Dieses Nachdenken, oder wie man es gewöhnlich nennt, die Erforschung des Gewissens muß folglich der Beichte selbst vorangehen, wie sie im Grunde schon vorangehen muß der Erweckung der Reue, denn, wie sich von selbst versteht,

1) Sess. XIV. can. 7. de poenit.

muß ich meine Sünden erst kennen, ehe ich sie verabscheuen kann; und so ist die Erforschung des Gewissens im ganzen Geschäft der Bekehrung das Erste; sie selbst aber erscheint ihrerseits wieder abhängig von der höheren Erleuchtung durch die göttliche Gnade, welche, wie bereits oben bemerkt, das ganze Werk der Bekehrung einleiten, begleiten und vollenden muß, und welche sich daher der Sünder vor Allem zu erflehen hat.

Zum Behufe der Gewissenserforschung selbst hat man gleichsam zwei Zeugen gegen sich selbst abzuhören. Der erste Zeuge ist das eigene Gewissen: so oft wollte es früher reden, der Sünder aber erstickte seine Stimme, weil sie ihm unbequem war; es wollte im Auftrage Gottes ihn mahnen, er achtete nicht auf seine Mahnung; nunmehro muß er ihm die Freiheit der Rede, die er ihm geraubt, wieder zurückgeben. Weigert es sich, Zeugniß abzulegen, so ist dieses ein Zeichen, daß es sich selbst zum Mitschuldigen an der Sünde gemacht und man muß ihm dann Gewalt anthun, man muß es gleichsam auf die Folter spannen, indem man es hinweis't auf den ausgestreckten Arm des strafenden Gottes. „Der Gedanke," sagt Augustinus, „übernehme die Rolle des Anklägers, das Gewissen sei der Zeuge, die Furcht aber der Henker [1])."

Der zweite Zeuge, den man gegen sich abhören muß, ist das göttliche Gesetz selbst; denn nach diesem Gesetze, und nicht etwa nach den Vorurtheilen oder der Politik der Welt, nicht nach dem Beispiele, den Gewohnheiten, den Ideen der Menschen werden wir einstens gerichtet werden. Und um die Verletzungen des göttlichen Gesetzes genau zu ermitteln, hat man dieses in seinen Geboten und Verboten mit sich selbst oder seinen bisherigen Handlungen gleichsam zu confrontiren, wobei die sogenannten Beichtspiegel besonders für die weniger Gebildeten eine gute Nachhülfe sind.

Uebrigens versteht es sich von selbst, daß die Gewissenserforschung sich nicht allein auf die begangenen Sünden, sondern auch auf die Wurzeln und Ursachen der Sünden, auf die in uns vorherrschenden sündhaften Neigungen u. dgl. zu erstrecken habe. So lange ich die Quellen meiner Handlungen nicht erkannt, habe ich mich überhaupt noch nicht erkannt, und bin ich daher auch nicht im Stande, den Beichtvater die wahre Gestalt meiner Seele erkennen zu lassen. Selbst das anscheinend Gute, das man gethan, darf nicht ungeprüft bleiben; denn wie oft sind diese anscheinend

---

1) Serm. CCCLI. Adsit accusatrix cogitatio, testis conscientia, carnifex timor.

guten Handlungen in sich selbst unrein und verpestet durch die Quelle, aus der sie entsprungen sind.

Wie der heiligen Schrift und der Lehre der Väter zufolge das Gericht der Buße die Stelle des Gerichtes Gottes vertreten und diesem gleichsam vorbeugen soll — „wenn wir uns selbst richten," sagt der Apostel, „werden wir nicht gerichtet werden" —; so soll der Sünder auch die Untersuchung, die er bei der Buße anstellt, gleichsam als Stellvertreterin der einstigen göttlichen Untersuchung ansehen und sie daher mit aller Strenge vornehmen. Er soll dabei gleichsam zusammennehmen alles Licht seines Geistes, um, wo möglich, sich selbst so zu richten, wie Gott ihn richten wird, um seine Sünden und Gebrechen so genau zu unterscheiden, wie Gott sie unterscheiden wird. Dieses will die heilige Synode von Trient andeuten, wenn sie sagt, die Gewissenserforschung solle eine sorgfältige sein. Was die Dauer derselben betrifft, so muß sie angemessen sein der Dauer der Zeit, die seit der letzten Gewissenserforschung, namentlich seit der letzten Beichte verflossen ist. Je länger diese Zeitdauer, je seltener man während derselben seinen Seelenzustand geprüft hat, je unbekannter man also mit seinem eigenen Inneren ist, desto genauer, strenger und andauernder muß auch die Gewissenserforschung sein. Auf der anderen Seite soll man jedoch auch nicht in's Extrem gehen, sondern gewisse Gränzen beobachten, wie sie uns die christliche Klugheit vorschreibt. Es gibt Büßer (die sogenannten Skrupulanten), welche sich in der Erforschung ihres Gewissens nie genug thun, vielmehr, mit sich selbst nie zufrieden, die Untersuchung immer wieder von vorne anfangen und nutzlos sich abquälen und verwirren. Die Beichte ist, wie die heilige Synode von Trient feierlich erklärt, keine carnificina conscientiarum [1]), und Gott, welcher die Weisheit und Billigkeit selbst ist, fordert von uns kein übertriebenes, sondern nur ein vernünftiges Maß von Sorgfalt und Strenge; haben wir dieses angewendet, so wird, selbst wenn der eine oder der andere schwere Fehler uns entgehen und wir ihn daher auch in der Beichte übergehen sollten, bei einem sonst vorhandenen guten Willen, alle unsere schweren Sünden zu beichten, die Integrität der Beichte dadurch nicht beeinträchtigt. Die Beichte ist dann, wenn auch nicht materiell, doch formell vollständig [2]).

Nachdem wir diese Bemerkungen vorausgeschickt, lassen sich die

1) Sess. XIV. cap. V. de poenit.
2) A. a. O.

Bedingungen, die zur Vollständigkeit der Beichte erforderlich sind, im Einzelnen genauer festsetzen. Zur Vollständigkeit der Beichte gehört nämlich:

α. daß ich alle mir bewußten schweren Sünden beichte, die ich noch nicht gebeichtet, oder die ich früher in einer ungültigen Beichte gebeichtet habe.

Wurde in einer früheren gültigen Beichte eine schwere Sünde unverschuldet ausgelassen, so habe ich, wofern ich mich ihrer später wieder erinnere, das Bekenntniß derselben in der folgenden Beichte nachzuholen, obgleich ich dann zur Wiederholung der ganzen Beichte nicht verpflichtet bin.

Die entgegengesetzte Behauptung ist von dem römischen Stuhle verworfen worden[1].

Rührte dagegen die Ungültigkeit der früheren Beichte von verschuldeter Auslassung einer schweren Sünde her, so ist später nicht bloß die Eine ausgelassene schwere Sünde zu beichten, sondern es ist dann das Bekenntniß aller seit der letzten gültigen Beichte schon gebeichteten Sünden zu wiederholen; es müßte denn sein, daß dem Beichtvater diese noch genau erinnerlich wären, in welchem Falle er von der nochmaligen Wiederholung absehen darf.

Die Frage, ob man auch zweifelhafte schwere Sünden zu beichten verpflichtet sei, kann einen zwiefachen Sinn haben. Sie kann heißen: ob man verpflichtet sei, schwere Sünden zu beichten, von denen man ungewiß ist, ob man sie begangen; sie kann aber auch heißen: ob man verpflichtet sei, eine begangene Sünde zu beichten, in Betreff derer man zweifelt, ob sie eine schwere oder eine läßliche Sünde sei. Als Probabilist entscheidet der heil. Liguori die erstere Frage nach der bekannten Rechtsregel: in dubio melior conditio est possidentis; auf den vorliegenden Fall angewendet besagt diese Regel, daß man im Zweifel, ob man die schwere Sünde begangen habe, sie zu beichten nicht verpflichtet sei; sei man dagegen darüber gewiß, daß man sie begangen, aber zweifelhaft, ob man sie schon gebeichtet habe, so sei man sie zu beichten verpflichtet. Im ersten Falle nämlich ist die Freiheit, im letzteren ist das Gesetz im Besitzstande.

Da indeß der Grundsatz fest steht, daß man bei Empfang und Ausspendung der heiligen Sacramente den sichereren Theil wäh-

---

1) Papst Alexander VII. verdammte folgende These: „Peccata in confessione omissa seu oblita ob instans vitae periculum aut ob aliam causam non tenemur in sequenti confessione exprimere."

len muß, so folgt, daß man sich der in dieser Art zweifelhaften schweren Sünden allerdings anklagen müsse. Man klage sich ihrer an als zweifelhafter und sollte sich später die Gewißheit herausstellen, so beichte man sie in der nächsten Beichte als gewisse Sünden. Zweifle ich, ob eine begangene Sünde eine läßliche oder eine schwere Sünde ist, so gilt dieselbe Regel. Es ist der sicherste Theil, sie zu beichten, und das Urtheil, ob sie eine schwere oder ob sie eine läßliche Sünde sei, dem Priester anheim zu geben.

β. Zur Vollständigkeit der Beichte ist ferner erforderlich, daß ich die begangenen schweren Sünden mit ihren Umständen beichte. Man unterscheidet aber zwei Arten von Umständen: diejenigen, welche auch die Art der Sünde ändern (circumstantiae speciem mutantes) und diejenigen, welche bloß den Grad der Moralität verändern und die Sünde entweder vergrößern oder verringern (circumstantiae gradum moralitatis mutantes, circumstantiae moralitatem augentes vel minuentes). Daß die die Art ändernden Umstände gebeichtet werden müssen, hat die heilige Synode von Trient klar ausgesprochen [1]. Als Grund, warum diese Umstände in der Beichte anzugeben seien, führt sie an: daß ohne dieselben die Sünden selbst weder vom Büßer vollständig auseinandergesetzt, noch dem Richter bekannt gemacht werden, und es diesem daher unmöglich sei, die Größe der Verbrechen recht zu beurtheilen und dem Büßer die gebührende Strafe aufzuerlegen. Dieser Grund gilt aber auch für die Umstände, welche den Grad der Moralität ändern, wenigstens bedeutend ändern; daher die Folgerung nahe liegt, daß auch diese zu beichten seien, wenn auch die Synode dieses nicht ausdrücklich ausgesprochen hat.

Der römische Katechismus fordert es aber geradezu. Er sagt: „Nicht nur die schweren Sünden müssen durch Aufzählen genau angegeben werden, sondern auch die Umstände, welche die Größe derselben bedeutend vermehren oder vermindern [2]." Meine Beichte muß sich demnach ausdehnen auf den Umstand der Zahl (die ich wenigstens annäherungsweise bestimmen soll), auf den Umstand des Ortes (ob es ein heiliger oder profaner, ein öffentlicher oder geheimer), der Person (d. i. Stand und Charakter entweder meiner eigenen Person oder derjenigen, mit der oder in Beziehung auf die ich gesündigt), auf den Umstand des äußeren Zweckes, auf den Umstand der Art und Weise (ob ich die Sünde aus Bosheit

1) Sess. XIV. c. V. u. can. 7. de poenit.
2) P. II. c. V. qu. XLI.

oder Leichtsinn, vorbedacht oder in der Uebereilung beging) und des Motiv's, auf den Umstand der Folgen (des Aergernisses, des bösen Beispieles, des verursachten Schadens), auf den Umstand der Mittel, deren ich mich bedient (ob der Lüge, der Verläumdung, des Betruges, des Verrathes, der Gewalt), und was ähnliche Umstände mehr sind. Daß ich jedoch bei Angabe dieser Umstände Alles zu vermeiden habe, was dem Priester die Person des Mitschuldigen kenntlich machen könnte, braucht nicht erinnert zu werden [1]), denn mich selbst, und nicht meinen Mitmenschen soll ich anklagen [2]). Nur in einem einzigen Falle ist der Pönitent nicht allein berechtigt, sondern auch verpflichtet, den Namen des Mitschuldigen anzugeben, nicht zwar dem Beichtvater selbst, aber doch dem Bischofe; der Pönitent hat nämlich dem Bischofe den Namen des confessarius sollicitans anzugeben [3]).

---

1) Es kann allerdings Fälle geben, wo die Beichte einer Sünde ihren Umständen nach nicht möglich ist, ohne zugleich auch die Person des Mitschuldigen dem Beichtvater kenntlich zu machen. Jemand hätte z. B. mit seiner Schwester Unzucht getrieben, seinem Beichtvater aber wäre bekannt, daß er nur Eine Schwester hat. Hier entsteht nun die Frage, ob man auch in solchen Fällen den Umstand anzugeben habe; ob man also in dem angenommenen Falle verpflichtet sei, die Sünde der Unzucht als einen incestus anzugeben oder ob es genug sei, seine Sünde als einfache Unzuchtssünde zu beichten. Die richtige Antwort auf diese Frage ist, daß allerdings auch in diesem Falle der Umstand anzugeben sei, selbst auf die Gefahr hin, daß der Mitschuldige dem Beichtvater kenntlich gemacht werde. Denn die vollständige Beichte ist durch ein göttliches Gesetz geboten und sie muß daher stattfinden, welche zeitliche nachtheilige Folgen auch für mich oder meinen Mitschuldigen daraus entspringen mögen. Auch ist zu bemerken, daß der Mitschuldige durch seine sündige Handlung auf das ihm in Betreff seines guten Rufes zustehende Recht stillschweigend Verzicht geleistet hat. Hat übrigens ein solcher Pönitent Gelegenheit, einem anderen Beichtvater beichten zu können, dem das persönliche Verhältniß nicht bekannt, so hebt sich diese Verlegenheit von selbst.

2) Wie der Pönitent den Namen seines Mitschuldigen nicht nennen darf, so darf der Beichtvater ihn nicht erfragen. Papst Benedict XIV. hat in seiner Bulle „ut primum" ausdrücklich erklärt: daß derjenige Priester, welcher das Beichtkind deshalb, weil es die Nennung des Mitschuldigen verweigert, nicht absolvirt, sich nicht nur einer schweren Sünde schuldig mache, sondern auch der Strafe der suspensio ferendae sententiae verfallen solle.

3) Nach einer Bulle Papst Benedict XIV., in welcher dieser die Beschlüsse seiner Vorgänger, namentlich Gregor's XV. über diesen nämlichen Punkt ihrem ganzen Umfange nach bestätigt, und zwar, wie er sagt, in

In allen Fällen, wo die materielle Vollständigkeit der Beichte physisch oder moralisch unmöglich ist, genügt die formelle, d. h. der redliche Wille, das Bekenntniß aller seiner Sünden vollständig abzulegen, wofern dies möglich wäre. So sind von der materiellen Vollständigkeit entschuldigt Diejenigen, die nach fleißiger Erforschung ihres Gewissens ohne ihre Schuld eine schwere Sünde auslassen[1]; sterbensgefährliche Kranke (wenn Gefahr vorhanden, daß sie vor vollendeter Beichte sterben würden); Stumme und solche, die der Landessprache unkundig sind; doch müssen diese letzteren, damit der Beichtvater als Richter die Lossprechung ertheilen kann, ihre Reue durch andere Zeichen kund geben. Denn ist auch das mündliche Bekenntniß unter allen Arten, seine innere Gesinnung zu offenbaren, die vollkommenste, und ist es von der Kirche auch streng geboten[2]; so ist es doch als solches nicht de essentia

---

der Absicht, „damit das Sacrament der Buße, das zur Rettung der sündigen Menschen durch Gottes Erbarmung angeordnet ist, nicht durch die fluchwürdige Gottlosigkeit einiger lasterhaften Priester zum Verderben und Untergange mißbraucht werde." Namentlich legt es Benedict XIV. den Bischöfen als Pflicht auf, mit aller Strenge und ohne alles Ansehen der Person gegen jeden Priester zu verfahren, welcher sich des Verbrechens der Sollicitation schuldig mache. Nach der eigenen Erklärung der Bulle ist aber unter diesem Verbrechen zu verstehen eine jede Anreizung eines Beichtvaters gegen sein Beichtkind zu einer Sünde gegen das sechste Gebot, so jedoch, daß die Beichte irgend wie als Gelegenheit, Veranlassung oder Vorwand dazu gebraucht wird, gleichviel ob die sollicitirte Person männlichen oder weiblichen Geschlechtes, ob die Sollicitation von dem Beichtvater und Pönitenten wechselseitig oder von dem ersteren einseitig ausging, ob darauf eingegangen oder ob sie abgelehnt wurde. Ebenso legt er es in dieser Bulle den Beichtvätern als Pflicht auf, ihre Pönitenten, die sollicitirt worden sind, auf's Strengste anzuhalten, den Namen des schuldigen Beichtvaters dem Bischofe anzugeben und die Lossprechung ihnen so lange zu verweigern, bis sie diese Anzeige gemacht, oder wenigstens das feste Versprechen abgelegt haben, es baldmöglichst thun zu wollen.

1) Conc. Trid. Sess. XIV. cap. V. de poenit.

2) Das Concil. Flor. fordert die confessio oris und Benedict XI. in Extrav. Inter cunctas de privil. sagt ausdrücklich: Nisi articulus necessitatis occurrat, sacerdoti facienda confessio oris exigitur. Bemerkenswerth ist, wie sich der heil. Thomas über die Nothwendigkeit des mündlichen Bekenntnisses äußert. Er sagt: „Ex institutione ecclesiae tenetur homo, qui potest, ut verbo confiteatur; non solum propter hoc, ut ore confitens magis erubescat, et qui ore peccarit, ore purgetur, sed etiam, quia in omnibus sacramentis accipitur id, cujus est communior usus. Unde et in manifestatione peccatorum convenit uti verbis, quibus homi-

sacramenti und kann es daher im Falle der Noth durch eine andere Art ersetzt werden. Was Diejenigen betrifft, die der Landessprache unkundig sind und keinen Beichtvater haben können, dem sie sich durch Worte verständlich machen könnten; so sind ältere Moralisten der Ansicht, daß sie durch einen Dollmetscher beichten sollen, wenn nicht alle Sünden, doch wenigstens Eine, damit auf Grund des Bekenntnisses dieser Einen die Lossprechung erfolgen könne. Thomas neigt sich dieser Ansicht ebenfalls zu, obgleich er die Kundgebung der Reue durch andere Zeichen (Schrift, Mienen und Geberden) nicht ausschließt [1]. Kommen plötzlich Viele in Todesgefahr, wie bei einem Schiffbruche, beim Beginne einer Schlacht u. dgl., so wird ebenfalls eine materielle Vollständigkeit nicht für erforderlich erachtet. Ja nach Liguori darf der Beichtvater Kranke, wenn große Gefahr der Ansteckung vorhanden ist (z. B. Pestkranke), absolviren, wenn sie ihm auch nur eine einzige Sünde gebeichtet haben [2].

Uebrigens versteht es sich von selbst, daß das vollständige Sündenbekenntniß, wenn die Möglichkeit wieder eintritt, in einer späteren Beichte nachzuholen ist.

Das Auslassen der läßlichen Sünden thut der Vollständigkeit der Beichte keinen Eintrag. Die Kirche hat erklärt, daß das Bekenntniß der läßlichen Sünden nicht pflichtmäßig, sondern nur gerathen sei [3].

---

nes communis et expressius suos conceptus significare consueverunt. *Thom.* Quodl. 1. qu. 6. art. 1.

1) In eo, qui usum linguae non habet, sicut mutus, vel qui est alterius linguae, sufficit, quod per scriptum aut nutum aut interpretem confiteatur, quia non exigitur ab homine plus, quam possit. Quando non possumus uno modo, debemus secundum quod possumus; 4 dist. 17.; qu. 3. art. 4. qu. 3.

2) Daß der Concurs der Beichtenden ebenfalls ein hinreichender Grund sei, die Beichte nur halb zu hören: diese Behauptung ist von Innocenz XI. verworfen worden. Die These lautete: „Licet sacramentaliter absolvere dimidiate confessos, ratione magni concursus poenitentium, qualis verb. gr. potest contingere in die alicujus festivitatis aut indulgentiae" (prop. damn. 59.).

3) Conc. Trident. Sess. XIV. de poenit cap. V.: Venialia, quamquam recte et utiliter citraque omnem praesumptionem in confessione dicantur, quod piorum hominum usus demonstrat, taceri tamen citra culpam multisque aliis remediis expiari possunt. Uebrigens sind auch bloße läßliche Sünden eine hinreichende Materie der Absolution, nur müssen sie dann nicht bloß im Allgemeinen gebeichtet, sondern im Einzelnen namhaft gemacht werden.

b. Weitere durch Wesen und Zweck der Beichte begründete Erfordernisse sind, daß sie:

α. wahr und aufrichtig sei. Auch nur eine einzige Unwahrheit wissentlich eingemischt, sei es, daß man eine begangene schwere Sünde wissentlich verschweigt oder abläugnet, sei es, daß man eine solche zusetzt, macht die Beichte ungültig und zu einer gottesräuberischen Handlung. Eben so wenig darf sich die Beichte hinter zweideutige Worte oder hinter Ausdrücke und Wendungen hüllen, welche das Häßliche der begangenen Sünde verschleiern, vermindern oder sie überhaupt dem Beichtvater nicht in ihrem wahren Lichte erscheinen lassen. Einem Pönitenten, der in dieser Weise die Sünde verhüllen und verschleiern kann, fehlt es noch an wahrer Reue; in seinem Herzen wohnt noch die falsche Scham, die seine Sinne verwirrt, und sein Inneres ist von der Sünde noch nicht wahrhaft abgelös't.

β. Die Beichte muß sein demüthig; denn der Beichtende ist ein Büßer, ein Schuldiger, der sich selbst anklagend gleichsam hintritt vor den göttlichen Richterstuhl, um seinen Richter um Gnade und Erbarmen anzuflehen. Als solchem aber ziemt ihm vor Allem Demuth und Zerknirschung. Und diese Demuth, die in seinem Herzen wohnt, wird sich auch in seinem ganzen Aeußeren offenbaren; er erscheint daher vor dem Priester in der Stellung eines Bittenden, mit entblößtem Haupte, knieend auf der Erde, gleich jenem Zöllner, der an der Thüre des Tempels stehen blieb und sich nicht getraute, die Augen zum Himmel zu erheben, sondern reumüthig an seine Brust schlug.

γ. Die Beichte sei kurz und klar. Es werde nichts eingemischt, was ihrem Zwecke fremd ist, keine langen, gleichwie zur Unterhaltung angeknüpften Erzählungen, wodurch die Zeit nutzlos verschwendet wird, und die, weit entfernt, den wahren Gegenstand aufzuklären, vielmehr nur dazu dienen, ihn noch mehr zu verdunkeln.

c. Die Beichte muß abgelegt werden persönlich und vor dem gegenwärtigen Priester. Die entgegengesetzte Behauptung, daß sie auch dem abwesenden Priester mittelst eines Briefes oder eines Boten abgelegt werden könne, ist vom päpstlichen Stuhle verworfen worden [1]).

d. Sie soll endlich sein geheim, d. h. sie soll bloß vor dem

1) Clemens VIII. verdammte die These: „Licere per litteras seu internuntium confessario absenti peccata sacramentaliter confiteri et ab eodem absente absolutionem obtinere."

Priester stattfinden. Die öffentliche Beichte hat Christus nicht geboten, und wenn in früheren Zeiten denjenigen Büßern, welche sich schwerer Vergehen schuldig gemacht, und öffentlich Aergerniß gegeben hatten, neben und nach der geheimen Beichte öfters noch als eine Art von Buße eine öffentliche Beicht auferlegt ward, so geschah dieses nur im Gefolge der ganzen damaligen Bußdisciplin. Unter den dermaligen Zeitverhältnissen würde die öffentliche Beicht oft mehr Schaden als Nutzen stiften, daher die Kirche in der Regel dieselbe nicht mehr gestattet. Sie ist nur noch Rath in Klöstern.

Eine General-Beichte abzulegen ist nothwendig, wenn die vorausgegangenen Beichten aus irgend einem Grunde ungültig waren. Gerathen ist sie vor der ersten heiligen Communion, beim Eintritt in einen neuen Stand (in den Ehe- oder Priesterstand) und an der Schwelle des Todes. Den Scrupulanten sind häufige Generalbeichten geradezu abzurathen.

Wie wichtig es sei, daß man auch bei der Auswahl des Beichtvaters mit Sorgfalt zu Werke gehe, liegt auf der Hand. Der Beichtvater ist nicht nur Richter, sondern auch Arzt, Rathgeber, geistlicher Führer und Gewissensfreund. Hierzu eignet sich nicht Jeder für Jeden, und glücklich, wer Denjenigen findet, der für ihn der rechte und geeignete ist, der, wie der römische Katechismus sagt, ausgezeichnet ist durch Reinheit des Lebens, durch Wissenschaft und durch weises Urtheil [1]). Ihm schenke er sein ganzes Vertrauen, ihn ehre er als einen wahren und treuen Freund und dankbar sei er seiner besonders in seinen Gebeten eingedenk.

Anmerkung. Wie der Sünder verpflichtet ist, seine Sünden zu beichten, so liegt dagegen dem Beichtvater in Absicht auf Alles, was ihm in der Beichte bekannt geworden, die Pflicht der strengsten und unverbrüchlichsten Verschwiegenheit ob (sigillum sacramentale). Diese Pflicht der Verschwiegenheit bezieht sich, wie eben gesagt, auf Alles, was dem Beichtvater in der Beichte bekannt geworden, auf schwere wie auf läßliche Sünden, auf die Umstände der Sünden und auf die Sünden der Mitschuldigen; und sie darf unter keinen Umständen und unter keiner Bedingung, selbst nicht unter Gefahr des Verlustes des Lebens (Johannes von Nepomuck) jemals verletzt werden weder durch Worte, noch durch Zeichen, noch durch Handlungen, selbst nicht durch die leisesten und entferntesten Andeutungen [2]). Auch mit dem Pönitenten selbst darf der Beichtvater

---

1) P. II. cap. V. qu. XLIX.

2) Die vierte Lateransynode (c. 21.) will die Verletzung des Beicht-

über das in der Beichte Vorgekommene außer dem Beichtstuhle nur auf dessen Wunsch oder mit seiner ausdrücklichen Bewilligung reden.

§. 246.

III. Die Genugthuung.

Im weiteren Sinne schließt dieselbe auch die Wiedergutmachung des dem Nächsten durch die Sünde zugefügten leiblichen oder geistlichen Schadens, die sogenannte Restitution ein. Letztere ist übrigens schon durch die Reue bedingt, denn Niemand bereut z. B. einen Diebstahl, wenn er nicht zugleich des Entwendeten sich entäußert, oder doch hiezu ernstlich entschlossen ist. Die Genugthuung, von der, als dem dritten Theile des Bußsacramentes, hier die Rede ist, ist die Genugthuung im engeren Sinne (satisfactio). Sie besteht in der Leistung derjenigen Bußwerke, welche, wie das Concil von Trient sich ausdrückt, dienen theils zur Bewahrung des neuen Lebens und zur Arznei gegen die Schwäche, theils zur Bestrafung und Züchtigung für die vergangenen Sünden [1]). Wie nämlich nach einer schweren körperlichen Krankheit eine körperliche Schwäche, so bleibt auch nach Heilung einer geistlichen Krankheit eine geistliche Schwäche, eine vorherrschende Hinneigung zur Sünde zurück, und es werden uns ferner nach Lehre der Kirche mit der Nachlassung der Schuld und der ewigen Strafen nicht immer auch alle zeitlichen Strafen erlassen. Die Bußwerke nun sollen eben jene zurückgebliebene geistliche Schwäche heben und diese noch übrigen zeitlichen Strafen der Sünde tilgen; in der ersteren Beziehung werden sie poenae medicinales, in der letzteren poenae vindicativae genannt.

Diese Genugthuung ist aber theils eine sacramentliche, theils eine außersacramentliche. Die sacramentliche besteht in den dem Pönitenten vom Beichtvater kraft der Schlüsselgewalt zur Büßung und Heilung auferlegten Leistungen; die außersacramentliche besteht in dem zu jenem Zwecke freiwillig übernommenen Leistungen, so wie in geduldiger Ertragung der uns zu diesem Zwecke von Gott selbst zugesendeten Leiden und Widerwärtigkeiten dieses Lebens. Denn so groß, sagt die heilige Synode von Trient, ist der Reichthum der göttlichen Barmherzigkeit, daß wir nicht allein durch die Strafen, die wir zur Züchtigung unserer Sünden freiwillig

---

sigills durch Amtsentsetzung und lebenslängliche Einsperrung des schuldigen Priesters in ein Kloster bestraft wissen. Wer erkennt übrigens darin nicht ein besonderes Walten der göttlichen Vorsehung, daß in der Geschichte sich kaum ein Beispiel des verletzten Beichtsigills aufweisen läßt.

1) Sess. XIV. de poenit. cap. VIII.

übernommen haben, oder die uns nach dem Urtheile des Priesters mit Rücksicht auf das Maß unseres Vergehens auferlegt worden sind, sondern, was der größte Erweis der Liebe ist, auch durch zeitliche, von Gott über uns verhängte und von uns geduldig ertragene Leiden bei Gott dem Vater durch Jesum Christum Genugthuung zu leisten vermögen [1]). Hier haben wir es zunächst mit der sacramentlichen Genugthuung zu thun, welche, da sie ein integrirender Bestandtheil des Bußsacramentes ist und mithin in ihr noch die Schlüsselgewalt wirkt, durch die reichlichere Zuwendung der Verdienste Jesu Christi zur Sühnung der zurückgebliebenen Sündenstrafen wirksamer ist, als die außersacramentliche [2]). Die Pflichten, die in Absicht auf dieselbe zu beobachten sind, gehen theils den Beichtvater, theils den Pönitenten an.

1. Betreffend den Beichtvater, so ist dieser verpflichtet

a. dem Pönitenten, den er absolvirt, eine Buße wirklich aufzulegen; denn nach der Ueberlieferung der Väter, nach der steten Praxis der Kirche und der ausdrücklichen Erklärung der Synode von Trient gehört die Buße zur Integrität des Sacramentes [3]). Der Beichtvater ist dazu verpflichtet nicht nur wenn schwere Sünden, sondern auch wenn leichte Sünden, oder wenn die schon früher gebeichteten schweren Sünden wieder gebeichtet werden: denn offenbar hieße es das heilige Sacrament verunehren, wenn man es wissentlich seiner Integrität beraubte. Nur den Todkranken, der während der Beichte des Gebrauches seiner Vernunft beraubt würde, darf er absolviren, auch ohne ihm Bußwerke auferlegt zu haben; denn diese Bedingung ist ihm unmöglich, und, wie die alten Theologen sich ausdrücken, ist die Genugthuung, wenn gleich eine pars integralis, doch keine pars essentialis sacramenti, d. h. sie ist ein bloßes, wenn auch nothwendiges, Complement des Sacramentes, so daß dieses auch ohne sie bestehen kann.

b. Der Beichtvater ist verpflichtet, dem Pönitenten eine passende und heilsame Buße aufzulegen, eine Buße, welche theils strafend, theils heilend ist, und welche theils der Zahl und Schwere der Sünden, theils der Individualität des Pönitenten entspricht nach der ausdrücklichen Erklärung der Synode von Trient [4]).

1) A. a. O. cap. XI.

2) Amplius valet, sagt der heil. Thomas, ad expiandum peccatum, quam si proprio arbitrio homo faceret idem opus. Vergl. Quodl. lib. 3. qu. 14.

3) Sess. XIV. cap. 8. u. can. 4.

4) Sess. XIV. cap. 8.: Debent sacerdotes quantum spiritus et pru-

Insbesondere müssen nach der Erklärung der heiligen Synode von Trient die Bußen, die er auflegt; den zwiefachen Charakter an sich tragen: sie müssen züchtigend und heilend zugleich sein; züchtigend aber sind sie, wenn sie unserer Sinnlichkeit oder unserem Stolze irgendwie wehe thun; heilend sind sie, wenn sie geeignet sind, die Ursachen und Wurzeln unserer Sünden abzuschneiden, die ungeordneten Neigungen zu ertödten, den schwachen Willen zu stärken, die Gelegenheiten der Sünden zu entfernen und somit einerseits vor dem Rückfalle zu bewahren und anderseits im Guten zu befestigen. Nach dem Grundsatze contraria contrariis curantur empfehlen sich in den einzelnen Fällen als geeignete Bußwerke besonders diejenigen Bußübungen, welche den gebeichteten Sünden direct entgegenstehen; daher auch das römische Ritual anräth, dem Geizigen Almosen, dem Ueppigen Fasten oder andere körperliche Abtödtungen, dem Stolzen Werke der Demuth, dem Trägen Uebungen der Andacht als Buße aufzuerlegen [1]). Als Uebungen der Andacht empfehlen sich im Besonderen wieder: öfteres Gebet, tägliche Gewissenserforschung, tägliche Anhörung der heiligen Messe, Betrachtungen, besonders über das bittere Leiden und Sterben Jesu Christi und über die letzten Dinge, geistliche Lesung, öftere Beichte, häufige Erweckung der Acte der göttlichen Tugenden, das Andenken an die Gegenwart Gottes, die Andacht zur seligsten Jungfrau, geistliche Uebungen u. dgl.: alles Werke, welche in der Regel zugleich unserer verderbten Natur unangenehm oder zuwider sind, und folglich auch den Charakter eigentlicher Strafen an sich tragen [2]).

Was Größe und Schwere der Buße betrifft, so muß sie angemessen sein einerseits der Menge und der Schwere der Sünden

---

dentia suggesserit pro qualitate criminum et poenitentium facultate salutares et convenientes satisfactiones injungere: ne si forte peccatis conveniant et indulgentius cum poenitentibus agant, levissima quaeque opera pro gravissimis delictis injungendo alienorum peccatorum participes efficiantur. Habeant autem prae oculis, ut satisfactio, quam imponunt, non sit tantum ad novae vitae custodiam etc.

1) Rituale rom. de sacr. poenit.

2) Zurückführen lassen sich alle Bußen auf folgende drei gute Werke: Fasten, Almosen und Gebet. Unter Fasten wird nämlich hier verstanden jedes Werk der Abtödtung; unter Almosen alle Werke der leiblichen und geistlichen Barmherzigkeit; unter Gebet alle gottesdienstlichen Uebungen. Diese drei guten Werke entsprechen den drei Wurzeln der Sünde: der Fleischeslust, der Augenlust und der Hoffart des Lebens; denn das Fasten ist gerichtet gegen die Fleischeslust, das Almosen gegen die Augenlust und das Gebet gegen die Hoffart des Lebens (*Thom.* Suppl. Q. 15. art. 3.).

und anderseits der Individualität des Pönitenten, nämlich ebenso dem Grade seiner Reue, wie dem Maße seiner körperlichen und geistigen Kräfte. Namentlich sind hier sorgfältig beide Extreme zu vermeiden: eine allzugroße Milde, und eine allzugroße Strenge. Man sei nicht zu milde, damit man sich, wie die Synode von Trient sagt, nicht fremder Sünden theilhaftig mache und die Sache Gottes nicht einer mißverstandenen Nachsicht, der Eitelkeit oder anderen unreinen Rücksichten opfere. Um diese Gefahr zu vermeiden, empfiehlt der römische Katechismus dem Beichtvater das Studium der alten Bußcanonen, wodurch für die verschiedenen Arten von Sünden auch verschiedene Strafen eingesetzt sind. Ihrer Form nach hat sich zwar die alte Bußdisciplin geändert, aber ihr Geist soll doch derselbe bleiben, und der Eifer der Bußpriester für die Sache des Herrn muß heute noch ebenso lebhaft und ernst sein, als er es in den ersten Jahrhunderten war. Auf der anderen Seite soll man aber auch nicht zu streng sein; man soll nicht streng sein aus Eigensinn, aus Vorurtheil, aus Ostentation oder pharisäischer Affectation, nicht streng in Folge einer natürlichen rigoristischen Sinnesweise, aus Unvernunft u. dgl., damit man die Pönitenten nicht zur Verzweiflung bringe, sie nicht mit unerträglichen Lasten belade, und so, statt sie zu gewinnen, sie nur zurückstoße. Ueberhaupt soll das Bußgericht, dem der Priester vorsteht, soviel als möglich dem Gerichte Gottes ähnlich sein, und wie Gott nicht bloß gerecht, sondern auch barmherzig ist, wie er die eine Eigenschaft mit der anderen stets verbindet, so soll es auch der Bußpriester. Oft ist es wohl angebracht, daß man dem Pönitenten vorstellt, wie viel schwerere Bußwerke er eigentlich verdient habe; aber im Geiste der Milde, welcher die Kirche beseele, werde ihm eine leichtere Buße auferlegt, und man gebe es seinem eigenen Bußeifer anheim, sich außerdem aus eigenem Antriebe Größeres und Schwereres aufzulegen. Die Bemerkung, daß zu lang dauernde Bußwerke nicht immer zweckmäßig sind, wird man durch die Erfahrung bestätigt finden; denn indem sie nicht selten zuletzt vom Pönitenten vernachläßigt werden, können sie ihm statt zur Auferstehung leicht zum Falle gereichen. Ist der Beichtvater im Zweifel, ob er in einem einzelnen Falle mehr die Strenge oder mehr die Milde solle vorwalten lassen, so erinnere er sich an die schönen Worte des heil. Chrysostomus: „Ist es nicht leichter, über zu große Barmherzigkeit Rechenschaft zu geben, als über zu große Strenge? Darf da, wo der Hausvater freigebig ist, der Verwalter karg sein? Wenn also Gott gütig ist, warum sollte der Priester

hart sein. Willst du dich als Heiligen zeigen; so sei streng gegen dich, und mild gegen Andere [1])."

c. Die aufzulegten Bußwerke sollen wenigstens in der Regel, opera supererogatoria sein; gute Werke, welche an sich schon geboten sind, wie z. B. das Fasten in der Fastenzeit, die sonntägliche Anhörung einer heiligen Messe, Verrichtung des Morgen- und Abendgebetes u. dgl. eignen sich schon deshalb nicht wohl zu Bußwerken, weil ihnen der eigentliche Strafcharakter abgeht.

d. Eine öffentliche Buße soll dem römischen Katechismus zufolge nicht für verborgene, wenn auch schwere Sünden, sondern nur für öffentliche Sünden auferlegt werden, und selbst für letztere nur unter Umständen.

e. Endlich ist dem Pönitenten die Buße vor der Lossprechung aufzulegen. Die Bereitwilligkeit, mit der er sie entgegennimmt, gibt zugleich ein Kriterium von seiner rechten Disposition ab, wie er ja auch die Buße dem Willen nach schon vor der Lossprechung vollbracht haben muß. In einzelnen Fällen, besonders wenn der Beichtvater zweifelt, ob sich der Pönitent der Buße unterziehen werde, ist es zweckmäßig, die Absolution so lange zu verschieben, bis wenigstens ein Theil der auferlegten Buße ausgeführt worden ist. Diese vorläufigen Leistungen des Pönitenten bieten dem Beichtvater eine Art von Garantie für die Aufrichtigkeit seiner Reue und seines Vorsatzes dar [2]). Und in der alten Kirche war dieses ja sogar das Gewöhnliche, ob es gleich auch hier vorkam, daß, wie namentlich bei Verfolgungen und Todesgefahren, schon vor vollbrachter Buße absolvirt wurde; daher die Behauptung, daß überhaupt erst nach wirklich vollbrachter Buße absolvirt werden dürfe, vom römischen Stuhle mit Recht verworfen worden ist [3]).

2. Was den Pönitenten betrifft, so ist dieser verpflichtet:

a. die ihm vom Beichtvater auferlegte Buße bereitwillig zu übernehmen und sie pünktlich zu verrichten. Die Vernachläßigung derselben wird mit Recht als eine Verunehrung des heiligen Sacramentes und als schwer sündhaft betrachtet [4]). Ist eine bestimmte

---

1) Homil. 43. in Matth. c. 23.

2) So Suarez und Delugo.

3) Unter Anderen behauptet dieses Petrus de Osma. Seine These: „Non peracta poenitentia confitentes absolvi non debere" ist vom Papste Sixtus IV. verworfen worden. Drei ähnliche Sätze wurden von Alexander VIII. condemnirt (propp. 16. 17. 18.).

4) Einige der älteren Moralisten sind der Ansicht, daß die Vernachläßigung der Buße sowohl für die schweren als für die leichten Sünden

Zeit festgesetzt, so muß die Buße innerhalb dieser Zeit, sonst aber so bald als möglich verrichtet werden.

b. Sollte der Priester aus Mangel an Urtheil und Einsicht dem Pönitenten eine Buße auferlegen, deren Erfüllung ihm moralisch unmöglich ist; so ist dieser allerdings berechtigt, jenem hierüber Vorstellungen zu machen und ihn um die Verwandlung derselben in eine andere mehr entsprechende zu bitten. Nur darf diesem Begehren keine Selbsttäuschung, keine Weichlichkeit oder Eigenliebe zu Grunde liegen. Der Eigenliebe und falschen Selbstschonung erscheint leicht das Lästige und Unbequeme schon als unmöglich, und wie oft wird übersehen, daß es gerade der Zweck der Buße ist, dem Büßer auch wirklich wehe zu thun und ihn im eigentlichen Sinne zu züchtigen.

c. Unter keiner Bedingung darf der Pönitent die ihm vom Beichtvater auferlegte Buße eigenmächtig in ein anderes, selbst nicht in ein besseres, gutes Werk umändern. Denn diese sacramentale Genugthuung muß vom Spender des Sacramentes auferlegt werden, und dem Schuldigen steht nicht das Recht zu, den Spruch des Richters eigenmächtig zu annulliren oder umzuändern. Auch von einem anderen Priester darf diese Umänderung außer im Bußgerichte nicht geschehen; denn die Buße ist auferlegt worden vermöge der sacramentlichen Schlüsselgewalt und darf daher auch nur vermöge derselben Gewalt, d. h. nur im Bußgerichte oder im Beichtstuhle zurückgenommen oder umgeändert werden[1]).

d. Verrichten soll der Pönitent die Buße im Stande der Gnade, aus einem frommen und übernatürlichen Motive und in der Absicht, Gott für die ihm angethane Beleidigung genugzuthun. Doch ist es die gemeine Ansicht der Theologen, daß die im Stande der Ungnade verrichteten Bußwerke, oder die erst nach einem Rückfalle in eine

---

schwer sündhaft sei; Andere halten jedoch nur die Vernachläßigung der für schwere Sünden auferlegten Buße für schwer sündhaft; dagegen sie die Vernachläßigung der für eine läßliche Sünde auferlegten Buße nur als läßliche Sünde ansprechen.

1) Sollte nämlich wegen später eingetretener Umstände die Buße unausführbar, oder sollte sie aufhören zweckmäßig zu sein: so kann sie entweder von demselben Beichtvater, der sie auferlegt hat, oder auch von einem anderen Beichtvater, jedoch nur im Beichtstuhle oder bei neuem Empfange des Bußsacramentes in eine andere umgeändert werden. Ist es derselbe Beichtvater und erinnert sich dieser der früher gebeichteten Sünden noch, so bedarf es der Wiederholung des Bekenntnisses derselben nicht; diese ist aber nothwendig, wenn er sich der früher gebeichteten Sünden nicht mehr erinnert, oder wenn der Beichtvater ein anderer ist.

schwere Sünde verrichteten, nicht nothwendig wiederholt werden müssen. Begünstigt wird diese Ansicht durch den Umstand, daß auch in der alten Kirche, wenigstens in der Regel, die Buße schon vor der Absolution, mithin noch im Stande der Ungnade, verrichtet zu werden pflegte. Im Gefolge dieser Ansicht wird denn auch gelehrt, daß, wie die vor der Absolution verrichteten Bußwerke in der alten Kirche den reatus poenae temporalis aufhoben, dieses auch geschehe durch die Bußwerke, die man verrichte nach der Absolution im Stande der Sünde, deren man sich mittlerweile wieder schuldig gemacht; oder vielmehr, daß ihre genugthuende Wirkung eintrete, sobald das Hinderniß durch die spätere Rechtfertigung gehoben werde.

e. Außer der sacramentlichen Satisfaction soll der Pönitent, besonders wenn jene zu der Schwere der begangenen Sünden nicht im Verhältniß steht, sich noch aus eigenem Antriebe Genugthuungswerke auferlegen. Unterstützt und ergänzt wird diese außersacramentliche Genugthuung durch den Ablaß, wodurch die Kirche auf außersacramentlichem Wege vermöge der Zuwendung der überfließenden Verdienste Jesu Christi und seiner Heiligen die zurückgebliebenen zeitlichen Sündenstrafen mildert oder gänzlich nachläßt. Der Gebrauch der Ablässe ist zwar nicht pflichtmäßig, aber doch nach der ausdrücklichen Erklärung der Kirche sehr heilsam. Principiell von denselben keinen Gebrauch machen zu wollen, würde eine durchaus unkirchliche Gesinnung, einen Mangel an Demuth, selbst einen Mangel an wahrer Selbstliebe verrathen. Um einen Ablaß zu gewinnen, muß man sich der genugthuenden Verdienste Jesu Christi und seiner Heiligen theilhaftig machen, wozu erforderlich ist, daß man im Stande der Gnade sei und die von der Kirche vorgeschriebenen guten Werke vollständig, in der vorgeschriebenen Zeit, am vorgeschriebenen Orte und in der vorgeschriebenen Intention verrichte.

§. 247.

Die heilige Oelung.

Dieses Sacrament ist, wie der Glaube lehrt, zwar zur Seligkeit nicht absolut nothwendig, aber doch sehr nützlich zur glücklichen Vollendung des Lebens, woraus sich die Pflicht, es in schwerer Krankheit zu empfangen, von selbst ergibt. Wann bedürfte auch der Mensch wohl mehr jener übernatürlichen Tröstung und Hülfe, wie sie dieses Sacrament darbietet, als in schwerer Krankheit und im Angesichte des Todes, wo, wie der römische Katechismus sagt, der Feind des Menschengeschlechtes, nachdem er uns während

unseres Lebens so oft nachgestellt, gleichsam alle seine Kräfte anstrengt, um uns die Hoffnung auf die göttliche Barmherzigkeit zu entreißen und uns lediglich zu Grunde zu richten. Offenbar hieße es die Pflicht der Selbstliebe schwer verletzen und undankbar sein gegen den göttlichen Stifter dieses Sacramentes, in diesem wichtigen und entscheidenden Zeitpunkte das hiefür von Christus angeordnete Gnadenmittel leichtsinnig oder freventlich zu verschmähen. Auf den Empfang vorbereiten soll man sich durch aufrichtige Reue, durch Erweckung der drei göttlichen Tugenden, und durch gänzliche Ergebung in den Willen des Allerhöchsten.

Empfangen werden kann es, so oft man schwer erkrankt[1]).

§. 248.

Das Sacrament der Priesterweihe und der Ehe.

Für die beiden Stände, welche in der menschlichen Gesellschaft die wichtigsten, ja die eigentlichen Stützen und die Träger dieser Gesellschaft sind, hat Christus aus sehr weisen und liebevollen Absichten besondere Gnadenmittel angeordnet: das Sacrament der Priesterweihe nämlich und das Sacrament der Ehe.

1. Das Sacrament der Priesterweihe verleiht dem Geweihten nicht allein eine bleibende geistliche Gewalt (die Gewalt zu opfern, die Sünden zu vergeben, zu segnen und andere geistliche Dinge zu verrichten), sondern auch die besondere Gnade, diese Gewalt recht zu gebrauchen und die Pflichten seines höheren Berufes zu seinem eigenen Heile und zum Wohle der Gläubigen treu zu erfüllen. „Denn Gotteswerke," sagt der heil. Thomas, „sind vollkommen, und wem er daher eine besondere Gewalt verleiht, dem verleiht er auch jenes, was nothwendig ist, dieselbe recht zu gebrauchen. Gleichwie nun die heiligmachende Gnade nothwendig ist, die Sacramente (der Lebendigen) würdig zu empfangen, so ist sie auch nothwendig, dieselben würdig auszuspenden. Durch die Weihe aber wird der Mensch zur Ausspendung der Sacramente bestimmt. . . . — „Aber hiezu genügt nicht, daß er schlechthin gut sei, sondern er muß es in einem hohen Grade sein, damit Jene, welche geweihet werden,

---

1) Conc. Trid. Sess. XIV. de extr. unct. cap. III. „Declaratur etiam, esse hanc unctionem infirmis adhibendam, illis vero praesertim, qui tam periculose decumbunt, ut in exitu vitae constituti videantur, unde et sacramentum exeuntium nuncupatur. Quodsi infirmi post hanc unctionem susceptam convaluerint, iterum hujus sacramenti subsidio juvari poterunt, cum in aliud simile discrimen inciderint."

gleichwie sie ihrem Stande nach ihren Rang vor dem übrigen christlichen Volke erlangen, dieses auch übertreffen an Heiligkeit und Verdiensten. Deßhalb ertheilet ihnen Gott bei der Weihe eine reichlichere Gnade, auf daß sie zu größeren Dingen fähig werden [1]."

Daß zum würdigen Empfange dieses Sacramentes eine besondere Vorbereitung erforderlich ist, versteht sich. Man kann aber eine entferntere, und eine nähere Vorbereitung unterscheiden; die entferntere fordert, daß man sich aneigne den heiligen Sinn und die heilige Wissenschaft: die beiden nothwendigen Bedingungen, den höheren geistlichen Beruf nach den Absichten Jesu Christi zu eigener und der Gläubigen Wohlfahrt zu erfüllen. Die nähere Vorbereitung besteht in den sogenannten geistlichen Uebungen, in der Reinigung und Heiligung der Seele durch die heiligen Sacramente der Buße und des Altares, sowie in der Erweckung und Belebung der drei göttlichen Tugenden.

Derjenige, welcher das Sacrament der Priesterweihe gültig, aber unwürdig (im Stande der Ungnade) empfängt, wird zwar ebenfalls der priesterlichen Gewalt theilhaftig und er kann sie auch in fortdauernder Unwürdigkeit gültig ausüben; er macht sich aber dadurch eines Sacrilegiums schuldig, und er macht sich desselben so oft schuldig, als er die priesterliche Gewalt unwürdig ausübt.

Uebrigens soll man, wie Paulus an Timotheus schreibt [2], die durch die Priesterweihe empfangene Gnade öfters in sich wieder erwecken, wozu ein besonderes geeignetes Mittel die geistlichen Uebungen sind.

2. Das Sacrament der Ehe erwirbt den Ehegatten die göttliche Gnade, wodurch sie geheiligt werden zur Vollkommenheit des Ehestandes, d. h. dazu, daß sie in der Furcht des Herrn den Ehestand heilig halten, die Bürden desselben in Geduld ertragen, sich gegenseitig heiligen und ihre Kinder christlich erziehen.

Was die Vorbereitung auf würdigen Empfang dieses Sacramentes betrifft, so läßt sich ebenfalls eine entferntere und eine nähere unterscheiden. Die entferntere besteht darin, daß man sich außer den zur Gründung und Leitung eines geordneten Hauswesens erforderlichen Kenntnissen auch diejenige sittliche und religiöse Reife erwerbe, ohne welche der Zweck des christlichen Ehestandes unmöglich zu erreichen ist. Zur näheren Vorbereitung ist erforderlich die Reinigung seiner Seele und die Belebung der religiösen

1) In Suppl. Q. 35. art. 1. u. 3.
2) 2 Tim. 1, 6.

Gesinnung besonders durch den Empfang der heiligen Sacramente der Buße und des Altares. Denn die Brautleute, sagt der römische Katechismus, sollen nicht glauben ein weltliches Geschäft zu übernehmen, sondern ein göttliches, zu welchem sie eine ausnehmende Herzensreinigkeit und Frömmigkeit mitbringen müssen, wovon die Väter des A. T. Beispiele geben, welche die Ehen, obwohl sie nicht zur sacramentalen Würde erhoben waren, doch immer mit der größten Ehrfurcht und Heiligkeit verehren zu müssen glaubten. Von Denjenigen, welche in unheiliger Gesinnung die Ehe suchen und eingehen, sagt der Engel zu Tobias[1]: „Höre mich, und ich will dir anzeigen, welche Die sind, worüber der Teufel Gewalt hat. Die nämlich, welche so in den Ehestand treten, daß sie Gott von sich und aus ihrem Herzen ausschließen und ihre Wollust also pflegen, wie ein Pferd und Maulesel, die keinen Verstand haben; über diese hat der Teufel Gewalt.“

§. 249.

Verschiedene andere kirchliche Andachten und heilige Gebräuche.

Außer den bis jetzt namhaft gemachten Bestandtheilen der gemeinsamen öffentlichen Gottesverehrung bestehen in der Kirche noch verschiedene andere Veranstaltungen, an denen Theil zu nehmen die Gläubigen eingeladen werden, indem ihnen dadurch Anlaß und Gelegenheit geboten wird, ihren Eifer für die Ehre Gottes und die Verherrlichung seines Namens auf die mannichfaltigste Weise zu bethätigen.

Es gehören dahin namentlich:

1. die kirchlichen Sacramentalien (vgl. unten die Lehre von unserem pflichtmäßigen Verhalten gegen die Kirche).

2. Die verschiedenen öffentlichen Andachten, als da sind: die sonn- und festtäglichen Nachmittagsandachten, Rosenkranz-, Kreuzwegandachten, der Segen mit dem hochwürdigsten Gute u. dgl.

3. Processionen (litaniae, rogationes), besonders die theophorischen; unter den letzteren steht wieder oben an die Frohnleichnamsprocession, nach dem Ausdrucke der heiligen Synode von Trient der feierliche Triumphzug der über alle und insbesondere über die gegen das heiligste Sacrament gerichteten Irrlehren siegreichen Kirche Jesu Christi[2]. Die Processionen überhaupt, deren Ursprung bis

---

1) Tob. 6, 16. 17.

2) Sess. XIII. de ss. euch. sacram. cap. 8. cf. can. 6.

in die ersten Jahrhunderte der Kirche hinaufreicht, sind ein Sinnbild des christlichen Pilger- und Streiterlebens, und stellen sich zugleich als ein öffentliches Bekenntniß der Religion dar.

4. Wallfahrten (peregrinationes sacrae), d. i. andächtige von Einzelnen oder ganzen Gesellschaften unternommene Besuche solcher Stätten, welche der Schauplatz wichtiger religiöser Ereignisse und besonderer Gnadenwirkungen waren, der sogenannten loca thaumaturga[1]). Daß sie, im rechten Geiste ausgeführt, zur Erweckung und Belebung des religiösen Lebens beitragen, kann keinem Zweifel unterliegen. Unter dieser Bedingung wirken sie schon dadurch wohlthätig, daß sie den Menschen von den beengenden Fesseln des alltäglichen, oft so niederziehenden Lebens und der gewöhnlichen häuslichen Sorgen wenigstens auf einige Zeit befreien und ihm verstatten, sich ungetheilt mit den Angelegenheiten seiner Seele und mit Gott zu beschäftigen. Und eine durch das Gebet so vieler tausend Menschen und durch so viele wunderbare Gebetserhörungen eingeweihte Oertlichkeit, welchen Eindruck theilt sie nicht von selbst jedem religiös gestimmten Gemüthe mit? Was der Dichter sagt:

„Die Stätte, die ein guter Mensch betrat,
Ist eingeweiht, nach hundert Jahren klingt
Sein Wort und seine That dem Enkel wieder"

gilt hier in einem viel höheren Sinne.

In diesem Sinne ward denn auch das Wallfahrten schon in frühester Zeit gegen unberufene Tadler von den Lehrern der Kirche in Schutz genommen, wie dieses namentlich von Augustinus bekannt ist, welcher (im J. 404) zwei seiner Schüler, um ihre Bekehrung zu vollenden, zum Grabe des heil. Felix schickte, indem er bemerkt: daß Gott zwar überall angebetet werden könne, daß man aber auch nicht zu ergründen vermöge, warum er an einem Orte mehr, am anderen weniger Gnaden ertheile[2]). Andererseits soll jedoch nicht geläugnet werden, daß mit den Wallfahrten auch arge Mißbräuche getrieben worden sind und noch getrieben werden. Und kann man daher in Beziehung auf das Wallfahrten nur die alte Regel wiederholen: tollatur abusus, sed maneat usus.

5. Bruderschaften (sodalitates), d. h. eigene religiösen Zwecken

1) Dahin sind unter anderen zu rechnen: das heilige Grab zu Jerusalem, die Gräber der Apostel Petrus und Paulus in Rom, das Grab des heil. Jacobus zu Compostella (in Spanien) und verschiedene andere, besonders der heiligen Jungfrau geweihte Gnadenörter.

2) Epist. 78. al. 137.

gewidmete Vereine, welche von der Kirche sanctionirt, auch mit verschiedenen geistlichen Wohlthaten, besonders Ablässen, beschenkt sind und durch Beobachtung gemeinsamer Regeln und geistliche Uebungen zusammengehalten werden [1]. In neuerer Zeit, wo der Geist der Association in allen Kreisen so mächtig wirkt, gewinnen die Bruderschaften eine um so höhere Bedeutung, und gewiß kann es im Namen der christlichen Moral nur empfohlen werden, daß man an die eine oder andere sich anschließe, um für gemeinnützige, sittliche und religiöse Zwecke nach Kräften mitzuwirken.

§. 250.

Der gemeinsame häusliche Gottesdienst.

Der gemeinsame öffentliche Gottesdienst in der Kirche soll im kleinen Maßstabe sich in der Familie wiederholen. Die Stelle des Priesters vertritt hier der Hausvater, und die Familie mit dem Gesinde vertritt die Stelle der Gemeinde. Glücklich die Familie, wo dieser gemeinsame Gottesdienst in fortwährender Uebung sich erhält, wo Gatte mit Gattin, Eltern mit Kindern, Hausväter und Hausmütter mit dem Gesinde gemeinsam beten und Gott dienen. Auf ihr wird stets der Segen des Höchsten ruhen. Und bis in diesem Punkte auch die höheren Stände nicht wieder zu der guten alten Sitte zurückkehren, wird es mit den Zuständen der menschlichen Gesellschaft im Großen und Ganzen nicht besser werden. Die Bestandtheile des gemeinsamen häuslichen Gottesdienstes sind aber: das gemeinsame Morgen-, Abend- und Tischgebet, fromme Lesung, Reca-

---

1) Zu den gegenwärtigen am meisten verbreiteten Bruderschaften gehören die sogenannten Marianischen Bruderschaften: die Bruderschaft vom heil. Scapulir, vom heil. Rosenkranze, vom heil. Herzen Mariä, der, jedoch meist nur unter Geistlichen bestehende, Marianische Bund (pactum Marianum), die Bruderschaft vom heiligsten und unbefleckten Herzen Mariä zur Bekehrung der Sünder (gegründet vom Pfarrer Dufriche Desgenettes an der Kirche zu U. L. Frau vom Siege zu Paris im J. 1837); außerdem sind noch besonders zu erwähnen: die Bruderschaften vom guten Tode und der Todesangst, von der christlichen Lehre unter dem Schutze Jesu, Mariä und Joseph (welche die Förderung des christlichen Unterrichtes bezweckt), die Missions- oder Xaverius-Bruderschaft (welche für die Verbreitung des Glaubens wirkt), die Sebastians-Bruderschaft (welche mit körperlichen Uebungen und Erheiterungen geistliche verbindet und jene durch die Religion heiligt); ferner die Bruderschaften von der heiligen Dreifaltigkeit, von den heiligen fünf Wunden, zur Verehrung des heiligen Sacramentes, vom heil. Michael und vom heil. Joseph.

pitulation der Katechese und Predigt, auch religiöse Besprechungen.

Aber gänzlich verschieden von der wahren christlichen Hausandacht ist das sogenannte Conventikelwesen, welches ein Zerrbild des kirchlichen Gottesdienstes ist, statt Wiederholung und Nachbild desselben zu sein, sowie es denn auch in der Regel zu dem kirchlichen Gottesdienste in einen entschiedenen Gegensatz tritt und geheime oder erklärte separatistische Zwecke verfolgt. Am häufigsten thut es sich im Protestantismus hervor, indem hier der öffentliche Gottesdienst, weil seiner wahren Seele, des Opfers, beraubt, dem Erbauung suchenden Gemüthe keine Befriedigung gewährt.

Die mittelbare Gottesverehrung.

§. 251.

1. Die Verehrung der Engel und Heiligen[1]).

1. Mittelbar wird Gott in den Engeln und Heiligen verehrt; denn, wunderbar in allen seinen Werken, ist Gott besonders wunderbar in seinen Heiligen (mirabilis Deus in sanctis suis)[2]); indem diese von allen seinen Werken eines der wunderbarsten und größten sind und somit in ihrer Größe und Herrlichkeit nur seine eigene Größe und Herrlichkeit wiederstrahlen. Ehren wir demnach die Heiligen, so ehren wir Gott selbst; wir ehren die Wunder und Wirkungen seiner Gnade, wodurch er sie vorherbestimmt, wodurch er sie berufen, geheiligt, beseligt und verherrlicht hat; es kehrt alle Liebe und Verehrung, die wir ihnen erweisen, auf ihn, als ihren letzten Grund, zurück. Dieser innige Zusammenhang zwischen der Verehrung Gottes und der Verehrung der Heiligen wird auch von der heiligen Synode von Trient ausdrücklich hervorgehoben[3]), und er ist in der Kirche zu allen Zeiten anerkannt und geltend gemacht worden.

2. Die Verehrung der Engel und Heiligen (dulia im Gegensatze zu latria) findet aber statt a. durch besondere Erweise der Hochachtung, die sich auch auf die Reliquien und Bilder der Heiligen erstreckt; b. durch Anrufung ihrer Fürbitte; c. durch Nachahmung ihres Beispiels; d. durch fromme Feier ihrer Feste.

---

1) Es wird natürlich hier nur die moralische Seite der Verehrung der Engel und Heiligen in Betracht gezogen.

2) Ps. 67, 36.

3) Conc. Trid. Sess. XXV.

3. Vor allen anderen Heiligen gebührt der heiligen Jungfrau Maria eine ganz besondere Verehrung (hyperdulia, cultus hyperduliae), welche sich auf einen dreifachen Vorzug derselben gründet:

a. auf ihre gänzliche Sündenlosigkeit, indem sie nach der ausdrücklichen kirchlichen Entscheidung von der Makel der Erbsünde durchaus frei blieb, sowie vermöge eines besonderen Vorrechtes (speciale privilegium gratiae) selbst von jeder läßlichen Sünde;

b. auf ihre ausgezeichnete Heiligkeit, wodurch sie sich erhoben hat selbst über alle Chöre der Engel;

c. auf die Würde ihrer göttlichen Mutterschaft, wodurch sie zugleich die Königin des Himmels und die himmlische Mutter aller rechtgläubigen Christen ist.

4. Die sittliche Bedeutung und Würde der Verehrung der Heiligen leuchtet schon daraus ein, daß sie auf Gott, als auf ihren letzten Grund, zurückgeht, oder daß in den Heiligen Gott selbst verehrt wird. Es liegt in der Natur der Sache, und die Erfahrung bestätigt es, daß die Hochachtung und Liebe gegen die Heiligen immer gleichen Schritt hält mit der Hochachtung und Liebe gegen Gott selbst, sowohl bei der Gesammtheit der Christen, als bei den einzelnen Gliedern derselben. Umgekehrt läßt sich aus der Lauigkeit der Heiligenverehrung auch stets auf die Lauigkeit des religiösen Lebens selbst zurückschließen. Namentlich aber ist die zarte Verehrung der allerseligsten Jungfrau von einer wahren katholischen Frömmigkeit ganz unzertrennlich. Die Kirche geht uns hier mit ihrem Beispiele selbst voran: sie wird nicht müde, sie zu loben; sie lobt sie jeden Tag und jede Stunde, sie ruft sie mit besonderem Vertrauen an als die mächtigste Beschützerin der Christenheit, als die Mutter der Barmherzigkeit, als unsere Zuflucht in allen Nöthen, als unser Leben, unsere Süßigkeit und unsere Hoffnung.

5. Nicht geringer ist der sittliche Gewinn, der aus der Verehrung der Heiligen geschöpft wird. Indem wir die Heiligen verehren, erneuern wir in uns die Hochachtung und Liebe gegen die Tugend selbst, denn ein Heiliger ist im Grunde nichts Anderes, als die lebendige, gleichsam sicht- und tastbar gewordene Idee der Tugend, und man kann die wahre Tugend, wie sie sich in den Heiligen sichtbar darstellt, nicht anschauen, ohne zugleich ihr Verdienst zu schätzen und ihren ganzen Werth zu empfinden. Wenn diese ausgezeichneten Merkmale, welche ihr eigen sind und worin gerade ihre Vollkommenheit besteht, diese Frömmigkeit, diese Demuth,

diese Uneigennützigkeit, diese Verläugnung seiner selbst, dieser Geist der Gerechtigkeit und Liebe, diese Geradheit und Treue, diese Weisheit und Standhaftigkeit; wenn alles Dieses unserer lebendigen Anschauung vorgeführt wird, so können wir uns des Gedankens, der Ueberzeugung nicht erwehren: es gebe in der Welt nichts Achtens- und Liebenswürdigeres, und folglich auch nichts Wünschenswertheres.

Aber wir lernen an den Heiligen die Tugend nicht nur achten und bewundern; ihr Beispiel muntert uns auch zur wirklichen Nachahmung auf; und wie das böse Beispiel für den Menschen eine der gefährlichsten Versuchungen ist, so ist das gute Beispiel für ihn einer der wirksamsten Antriebe zur Wirkung seines Heiles; theils erleichtert und versüßt es ihm die Ausübung der Tugend, theils nimmt es ihm jeden Vorwand, sich für dieselbe nicht zu entschließen. Wenn man es nicht mißverstehen wollte, dürfte man sogar behaupten, daß das Beispiel Gottes, obgleich unendlich erhabener, für uns nicht so angemessen sei, als das Beispiel der Heiligen, nicht allein deshalb, weil die Heiligkeit Gottes eine unsichtbare, unzugängliche, unerfaßliche, sondern auch weil Gott in einem gewissen Sinne auf eine Art heilig ist, wie wir es nicht sein dürfen, und weil die Heiligkeit in ihm nicht das ist, was sie in uns sein soll. Denn in uns ist die Heiligkeit unzertrennlich von der Buße, die Buße aber eignet Gott natürlich so wenig, als die Sünde. Ein Bestandtheil der Heiligkeit, wie sie in uns sein soll, besteht in der freiwilligen Abhängigkeit, in der Unterwürfigkeit, im Gehorsame; in Gott findet von allem Diesem das gerade Entgegengesetzte statt. Wir sind heilig durch Verdemüthigung unser selbst; Gott ist heilig durch die Verherrlichung seiner selbst, wir sind heilig in geduldiger Ertragung der Leiden, Gott ist heilig in dem vollständigen und vollkommenen Besitze seiner Seligkeit, und so in Absicht auf die meisten anderen Tugenden. Indem uns daher Gott die Heiligen als Muster vor Augen stellte, hat er, so zu sagen, durch ihr Beispiel Dasjenige ergänzt, was dem seinigen fehlte. Auch ist ihr Beispiel, weil in einem näheren Verhältnisse zu unserer Natur stehend, mehr geeignet, auf uns Eindruck zu machen, und die Springfedern unseres Herzens wirksamer in Bewegung zu setzen; so wie es endlich vor dem Beispiele der Heiligkeit Gottes auch das voraus hat, daß es das Vorurtheil abschneidet, als ob die Heiligkeit für den Menschen etwas Unerreichbares oder Unmögliches sei.

Was endlich die Anrufung der Heiligen um ihre Fürbitte betrifft, so erscheint diese als ein übernatürliches Gnaden- und Tugendmittel, indem es dogmatisch feststeht, daß die Heiligen vermöge der Liebe, wodurch sie uns noch verbunden sind, auf unsere Anrufung am Throne Gottes für uns bitten, und daß ihr Gebet vermöge ihrer innigeren Verbindung mit Gott wirksamer ist, als unser eigenes.

6. Der rechten gottgefälligen Verehrung der Heiligen steht auf der einen Seite entgegen:

a. die abgöttische Verehrung derselben;

b. die unwürdige und unvernünftige Anrufung derselben, d. h. entweder eine Anrufung derselben um Dinge, die uns schädlich oder sittlich gefährlich sind, oder eine Anrufung zwar um höhere Güter, womit sich aber kein eigenes sittliches Streben verbindet, so daß wir vertrauen, allein gerettet zu werden durch ihre Hülfe, ohne alle eigene Mitwirkung. Eine solche Verehrung und Anrufung der Heiligen, ein solches Vertrauen auf die Kraft ihrer Fürbitte würde der Ordnung Gottes schnurstracks widersprechen und die ganze Oekonomie unseres Heiles umstürzen. Denn die Ordnung unseres Heiles, die Gott festgesetzt hat, ist die, daß unser Heil zuerst abhänge von Gott und dann von uns selbst; daß wir unterstützt von der göttlichen Gnade bei unserer Heilswirkung selbst thätig seien. Die uns nöthigen Gnaden erlangen wir wohl durch die Fürbitte der Heiligen, jedoch nur, auf daß wir sie selbst benutzen, und durch unsere Wachsamkeit sie uns bewahren. Der Wahn, daß unter dem Schutze der Heiligen das Heil uns nichts koste, daß wir bei gewissen Uebungen einer falschen Frömmigkeit und Andacht gegen die Heiligen schon gegen die Gefahren der Welt, die Versuchungen des Lebens u. dgl. genugsam sicher gestellt seien, ist ein falscher, abergläubischer und gotteslästerlicher Wahn, eine unvernünftige und unchristliche Heiligenverehrung.

c. Ein abergläubisches Vertrauen auf die Reliquien und Bilder der Heiligen, als ob sie Träger einer magischen Kraft seien; sowie Andichtung von Wundern und Offenbarungen, die uns dadurch zu Theil geworden.

Auf der anderen Seite steht der Verehrung der Engel und Heiligen entgegen: Lauigkeit und Kälte gegen sie; Verunehrung derselben in ihren Reliquien und Bildern; Mißbrauch ihrer Namen zu Fluch und Meineid; positiver Haß und Verachtung der Heiligen.

§. 252.

2. Die Hochachtung der Diener und Stellvertreter Gottes, sowie des göttlichen Ebenbildes in uns selbst und in unseren Mitmenschen auf Erden.

1. Eine mittelbare Verehrung Gottes findet auch statt in der Hochachtung und Verehrung, die man Denen zollt, welche auf Erden Gottes oder Christi Stellvertreter und die Ausspender seiner Geheimnisse sind. Auch diese Verehrung geht auf Gott oder auf Christus selbst zurück nach den eigenen Worten des Heilandes: „Wer euch achtet, der achtet mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich.“ In der That zeigt sich die Verachtung der Diener Gottes, der Priester, mit einer irreligiösen Gesinnung stets verpaart. Wer im Priester den Priester nicht ehrt (die persönliche Würde des Priesters kommt hiebei nicht in Betracht), besitzt auch keine Ehrfurcht vor der Religion, deren Diener er ist.

2. Endlich wird Gott auf mittelbare Weise auch dadurch verehrt, daß wir sein Ebenbild an uns selbst, wie an unseren Mitmenschen anerkennen, hochachten und heilig halten.

Gegensätze gegen die christliche Gottesverehrung.

Die Gegensätze gegen die einzelnen Acte der Gottesverehrung sind ihres Ortes bereits namhaft gemacht worden. Die allgemeinen Gegensätze gegen die christliche Gottesverehrung aber, die hier noch nachzubringen sind, lassen sich in zwei Hauptarten eintheilen, in Gegensätze per excessum, welche unter dem allgemeinen Namen: abergläubische Gottesverehrung (superstitio) zusammengefaßt werden, und in Gegensätze per defectum, die unter dem allgemeinen Namen: Irreligiosität (irreligiositas) zusammengefaßt werden.

I. Gegensätze *per excessum* oder die abergläubische Gottesverehrung *(superstitio)*.

Die abergläubische Gottesverehrung ist entweder unordentliche und fehlerhafte Verehrung des wahren Gottes (abergläubisch ex parte modi) oder Verehrung eines falschen Gottes (abergläubisch ex parte objecti); denn in der Gottesverehrung, sagt der heil. Thomas, kann man sich entweder dadurch versündigen, daß man die göttliche Verehrung zwar dem Wesen darbringt, dem sie dargebracht werden soll, jedoch sie ihm auf eine unordentliche und fehlerhafte Weise darbringt, oder dadurch, daß man sie einem

Wesen darbringt, dem sie überhaupt nicht dargebracht werden soll [1]). Wir handeln beide Hauptarten der abergläubischen Gottesverehrung, die ex parte modi abergläubische Gottesverehrung und die ex parte objecti abergläubische Gottesverehrung, jede für sich besonders ab.

§. 253.

1. Die abergläubische Gottesverehrung *ex parte modi.*

Diese läßt sich wieder in zwei Unterarten eintheilen, in die falsche und in die überflüssige oder nutzlose Verehrung Gottes.

a. Die falsche Verehrung Gottes (falsus sive perniciosus Dei cultus) ist entweder falsch von Seiten der Sache (Beobachtung der jüdischen Ceremonalien, welche von Christus abgeschafft sind; Erdichtung von Wundern oder Offenbarungen, wodurch der Glaube an die wahren Wunder und an die wahren Offenbarungen geschwächt wird, Erfindung von Reliquien oder eigenmächtige Einführung gottesdienstlicher Gebräuche u. dgl.), oder sie ist falsch von Seiten der Person, indem nämlich Jemand gottesdienstliche Handlungen vornimmt, deren Verrichtung ihm nicht zusteht (ein Laie übte z. B. priesterliche, ein einfacher Priester übte bischöfliche Functionen aus). Diese Art abergläubischer Gottesverehrung ist, weil der wahren Verehrung Gottes schnurstracks entgegengesetzt und die Ehrfurcht gegen Gott schwer verletzend, unter allen Umständen schwer sündhaft [2]).

b. Die überflüssige oder nutzlose Verehrung Gottes (superfluus Dei cultus sive superfluitas superstitionis), wird diejenige Gottesverehrung genannt, die dem Zwecke der Gottesverehrung überhaupt nicht entsprechend ist. Der Zweck der Gottesverehrung besteht aber darin, daß der Mensch Gottes höchste Oberherrlichkeit in Gesinnung, Wort oder That anerkenne, und sich seiner Seele und seinem Leibe nach Gott unterwerfe. Alles, was zu diesem Zwecke nichts beiträgt, jede äußere gottesdienstliche Uebung, die nicht dazu dient, den Geist zu Gott zu erheben und das Fleisch dem Geiste unterwürfig zu machen, und die von Gott oder der Kirche weder angeordnet noch empfohlen worden ist, muß als überflüssig und nutzlos, und somit auch als sündhaft angesprochen werden. Da jedoch diese Art abergläubischer Gottesver-

1) *Thom.* 2. 2. qu. 93. art. 2.

2) *Thom.* 2. 2. qu. 93. art. 1.

ehrung der wahren Gottesverehrung nicht geradezu widerspricht, so wird sie von den Moraltheologen nicht an sich für schwer sündhaft erklärt; doch kann sie schwer sündhaft werden per accidens, entweder wenn sie durch ein anderweitiges Gesetz verboten ist, oder wenn sie eine Verachtung der kirchlichen gottesdienstlichen Gebräuche oder des allgemein kirchlichen Herkommens einschließt, oder auch wenn dadurch Aergerniß gegeben wird.

§. 254.

2. Die abergläubische Gottesverehrung *ex parte objecti.*

Diese läßt sich nach der Verschiedenheit ihrer Zwecke wieder in drei Unterarten zerlegen. Will man nämlich durch solch' eine Verehrung einem Wesen, das nicht Gott ist, wirklich eine göttliche Verehrung darbringen, so ist sie Götzendienst (idololatria); erzielt man durch solch' eine Verehrung die Erkenntniß geheimer, verborgener Dinge, so heißt sie Wahrsagerei (divinatio); will man endlich dadurch irgend welche äußere Wirkungen oder Erfolge erzielen, so wird sie eitle abergläubische Beobachtung (observantia vana) genannt [1]).

a. Der Götzendienst, wodurch man die Verehrung, die Gott dem Schöpfer allein gebührt, auf bloße Geschöpfe (auf bloß eingebildete oder auf wirkliche Geschöpfe) unmittelbar oder mittelbar (auf ihre Bilder) überträgt, ist als ein eigentliches crimen laesae majestatis divinae unter allen Umständen schwer sündhaft, auch wenn er ein bloß simulirter wäre [2]).

b. Die Wahrsagerei (divinatio) besteht in der Erforschung verborgener Dinge durch Hülfe des Teufels, mag man dabei den Teufel ausdrücklich anrufen und einen förmlichen Vertrag mit ihm schließen, oder mag man dies stillschweigend oder indirect thun, indem man sich nämlich zur Erforschung verborgener Dinge, die durch natürliche Kräfte nicht erkannt werden können, eitler Mittel und Zeichen bedient. Nach der Verschiedenheit solcher Mittel und Zeichen wird sie selbst mit verschiedenen Namen belegt: Nekromantie, Chiromantie, Astrologie, Auspicium, Augurium, Traumdeuterei, Looswerfen und was dergleichen Bezeichnungen mehr sind. Daß die Wahrsagerei, in welchen Formen sie auch auftreten mag,

---

1) *Thom.* 2. 2. qu. 92. art. 2.

2) *August.* de civit. D. l. 6. cap. 10.: „Eo damnabilius colebat idola, quo illa, quae mendaciter agebat, sic ageret, ut eum populus veraciter agere existimaret.

immer schwer sündhaft ist, liegt in ihrer Natur; findet sie mit ausdrücklicher Anrufung des Teufels statt, so stellt sie sich dar als einen wahren Teufelsdienst; weniger schrecklich ist sie, wenn sie ohne absichtliche und ausdrückliche Anrufung des Teufels begangen wird, und ist mehr in bloßer Rohheit und Unwissenheit des Geistes, als in einer eigentlichen Verkehrtheit und Bosheit des Willens begründet.

c. Die eitle Beobachtung (observantia vana) besteht darin, daß man in einem abergläubischen Wahne irgend eine Wirkung oder einen Erfolg hervorbringen will durch Anwendung eitler, unnützer, unverhältnißmäßiger, selbsterdachter oder erfundener Mittel (Tragen von Amuletten, Aussprechen bestimmter Formeln, Anwendung gewisser Zahlen, Buchstaben, Charactere oder anderer Zeichen in der Absicht, dadurch eine damit weder in natürlicher noch in übernatürlicher Verbindung stehende Wirkung hervorzubringen, oder im Wahne, sie dadurch unfehlbar hervorbringen zu können). Die eitle Beobachtung kann wie die Wahrsagerei entweder mit ausdrücklicher und absichtlicher Anrufung des Teufels stattfinden, oder sie kann die Anrufung des Teufels oder das Vertrauen auf seine Hülfe stillschweigend einschließen. Besteht die erzielte Wirkung in der Erkenntniß geheimer verborgener Dinge, so fällt diese Sünde mit der Wahrsagerei in Eins zusammen. Hat die erzielte Wirkung den Anstrich des Wunderbaren, so wird diese Sünde Magie genannt, und beabsichtigt man endlich dadurch Anderen an Seele, Leib oder auch an ihren Gütern Schaden zuzufügen, so wird sie *maleficium* genannt. Die schwere Sündhaftigkeit der eitlen Beobachtung liegt klar vor Augen; und mit Recht bemerkt Augustinus, diese nichtigen und schädlichen abergläubischen Künste seien, weil aus dem Bunde des Menschen mit dem Teufel entsprungen, aus der christlichen Gesellschaft gänzlich auszurotten[1]).

II. Die Gegensätze *per defectum*, oder die Sünden der Irreligiosität *(irreligiositas)*.

Gegensätze gegen die christliche Gottesverehrung per defectum werden alle diejenigen Sünden genannt, wodurch Gott entweder an sich, oder in den ihm geweihten Dingen und Personen entehrt und verachtet wird. Unter den Sünden, wodurch Gott an sich entehrt und verachtet wird, sind hier namentlich aufzuführen: die Versuchung Gottes, die Blasphemie und der Meineid, von welchem

1) De doctr. christ. lib. 2. cap. 33.

letzteren jedoch oben bereits gehandelt worden ist; von den Sünden, wodurch Gott in dem ihm geweihten Dingen und Personen entehrt und verachtet wird, kommen hier besonders in Betracht: das Sacrilegium und die Simonie.

§. 255.

Die Versuchung Gottes *(tentatio Dei).*

1. Jemanden versuchen heißt ihn auf die Probe stellen. Dies kann aber sowohl durch Worte, als durch Handlungen geschehen; es kann geschehen durch Worte, um nämlich zu erfahren, ob er das weiß, was man von ihm erfragt, oder ob er etwas erfüllen könne oder erfüllen wolle; es kann geschehen durch Handlungen, indem man durch das, was man thut, des Anderen Klugheit, Willen oder Macht erproben will. Das Eine, wie das Andere kann wieder geschehen entweder auf offene Weise, indem man, wie z. B. Samson [1]), sich dem Anderen als Versucher selbst zu erkennen gibt; oder auf versteckte und hinterlistige Weise, wie die Pharisäer Christum versuchten. Letzteres kann endlich wieder geschehen entweder direct, wenn man nämlich die ausdrückliche Intention hat, Jemanden durch irgend ein Wort oder eine Handlung auf die Probe zu stellen; oder indirect, wenn man zwar diese ausdrückliche Intention nicht hat, Dasjenige aber, was man spricht oder thut, zu keinem anderen, als zu dem ebengedachten Zwecke dienlich ist. Wie man nun in den ebengenannten Weisen einen Menschen versuchen kann, so kann man in eben diesen Weisen auch Gott versuchen; man kann Gott ebenfalls versuchen durch Worte, wie durch Handlungen, man kann ihn versuchen auf directe oder auf indirecte Weise. Durch Worte versucht man Gott auf directe Weise, wenn man im Gebete etwas von ihm begehrt, mit der bestimmten Intention, Gottes Kenntniß, Macht oder Güte zu erproben; durch Handlungen versucht man Gott auf directe Weise, wenn man zu demselben Zwecke und in derselben ausdrücklichen Intention etwas thut oder unterläßt; auf indirecte Weise versucht man Gott durch Worte oder Handlungen, wenn man, ohne die bestimmte Intention Gott zu versuchen, etwas von ihm erbittet oder etwas thut, rücksichtlich unterläßt, was zu keinem anderen Zwecke dienlich ist, als zur Erprobung der Güte, Kenntniß und Macht Gottes. Wie man nämlich, sagt der heil. Thomas, von Demjenigen, der sein Pferd zum

---

1) Richt. 14, 12 ff.

Laufen anspornt, um seinen Feinden zu entrinnen, nicht sagen kann, daß er die Schnelligkeit seines Pferdes erproben wolle, sondern wie man dieses nur von Demjenigen sagen kann, der ohne irgend einen Nutzen dieses thut: ebenso kann man auch nicht sagen, daß derjenige Mensch Gott versuche, der des Nutzens oder der Nothwendigkeit wegen sich in seinen Worten oder Handlungen der göttlichen Hülfe oder Leitung überläßt; wohl aber kann man dies von Demjenigen sagen, der dies thut, ohne daß dazu ein Nützlichkeits- oder Nothwendigkeits-Grund vorhanden ist [1].

Welche Handlungen im Einzelnen in die Kategorie der Versuchung Gottes gehören, läßt sich aus Gesagtem leicht ermessen. Man würde z. B. Gott direct versuchen, wenn man von ihm ein Wunder begehrte, um seine Macht kennen zu lernen, oder wenn man, mit Beiseitesetzung der ordentlichen Mittel, in irgend einer Angelegenheit Gottes Willen zu erkennen, zu diesem Zwecke von Gott eine geheime übernatürliche Offenbarung begehrte, oder wenn man sich, in der Erwartung einer außerordentlichen göttlichen Errettung, freventlich leiblicher oder geistlicher Gefahr aussetzte.

Indirect würde man Gott versuchen, wenn man z. B. mit Verschmähung der natürlichen und von Gott angeordneten Mittel ein gewünschtes Gut erreichen, wenn man z. B. die Gesundheit wieder erlangen wollte ohne Anwendung der dienlichen oder nothwendigen Mittel, wenn man sein Leben erhalten wollte ohne Genuß von Speise und Trank u. dgl. Auch die sogenannten Gottesurtheile gehören hieher.

2. Die Versuchung Gottes ist durch ein ausdrückliches Gebot Gottes untersagt [2]), und schwer sündhaft; und zwar nicht allein die directe Versuchung Gottes, wodurch Gott schwer verachtet wird; sondern auch die indirecte, welche ebenfalls eine schwere Verletzung der Gott schuldigen Ehrfurcht einschließt. Oft tritt die Versuchung Gottes zugleich in Verbindung mit dem Unglauben oder der Zweifelsucht; sowie in der Regel auch das Gebot der Selbstliebe dadurch schwer verletzt wird.

§. 256.

Die Blasphemie.

Die Blasphemie ist Lästerung oder Verunehrung Gottes in Worten oder Zeichen (in Schriften, Bildern u. dgl.). Man theilt

---

1) *Thom.* 2. 2. qu. 97. art. 1.

2) 5 Mos. 6. Matth. 4.

sie gewöhnlich in drei Arten ein: die häretische (blasphemia haereticalis); die verwünschende oder verfluchende (bl. imprecativa) und die einfach Gott entehrende (bl. mere dehonestiva).

Die häretische Blasphemie ist diejenige Lästerung Gottes, die zugleich eine Häresie einschließt und somit von zwiefacher Schlechtigkeit ist, Sünde gegen die Gottesverehrung und zugleich Sünde gegen den Glauben. Man macht sich derselben schuldig entweder dadurch, daß man in seiner Rede Gott etwas beilegt, was ihm nicht eigen ist (Ungerechtigkeit, Unbarmherzigkeit, Grausamkeit und ähnliche Fehler), oder daß man ihm etwas abspricht, was ihm eigen ist (die Macht, Weisheit, Güte, Vorsehung u. dgl.). Im Begriffe der Häresie liegt es, daß man sich zu dieser Art von Lästerung Gottes auch im Innern bekennen muß, wenn sie eine häretische sein soll. Im entgegengesetzten Falle wäre die Gotteslästerung nicht sowohl eine Sünde gegen den Glauben, als vielmehr nur gegen das äußere Bekenntniß des Glaubens.

Die verwünschende Blasphemie ist diejenige, wodurch ich Gott etwas Böses oder Uebles anwünsche oder ihn geradezu verfluche (möge Gott nicht da sein, möge er untergehen, möge er nicht mächtig, nicht allwissend, nicht selig sein u. dgl.). Verflucht man die Creaturen Gottes, insofern sie Creaturen oder Werkzeuge Gottes sind, so geht die Verfluchung natürlich auf Gott selbst wieder zurück.

Die einfach Gott entehrende Blasphemie endlich besteht darin, daß man von Gott oder göttlichen Dingen (von den Vollkommenheiten oder Eigenschaften Gottes, von den Geheimnissen der Religion, von Christus, den heiligen Sacramenten, der heiligen Schrift, den Heiligen u. dgl.) schimpflich, verächtlich, unehrerbietig spricht, oder sie zu Gegenständen des Witzes, Spottes oder Scherzes herabwürdigt, möge dieses mündlich oder schriftlich, oder durch welche Zeichen auch immer geschehen.

Die Blasphemie ist als positive Verachtung und Entehrung Gottes unter allen Umständen schwer sündhaft, ja objectiv betrachtet ist sie die schwerste aller Sünden, besonders die verwünschende oder verfluchende Blasphemie, welche der Ausdruck eines förmlichen Gotteshasses ist [1]). Einen Unterschied macht es allerdings, ob man bei der Blasphemie die absichtliche und ausdrückliche

---

1) Vergl. *Hieronym.* lib. 7. in Jes. c. 18.: Nihil horribilius blasphemia, quae ponit in excelsum os suum. Im A. T. ward diese Sünde mit dem Tode bestraft 3 Mos. 24, 16. Qui blasphemaverit nomen Domini, moriatur.

Intention hatte, Gott zu entehren, oder ob dies ohne deutliche und bewußte Absicht geschah; im ersteren Falle setzt die Sünde den höchsten Grad von Bosheit voraus; im letzteren Falle ist sie nicht so schwer, obgleich sie auch dann noch Todsünde ist, indem sie, wenn auch nur wie aus Scherz oder in der plötzlichen Aufwallung des Zornes oder Unwillens ausgesprochen, stets den Mangel der pflichtmäßigen Ehrfurcht vor Gott, und somit eine durchaus verkehrte Gesinnung voraussetzt [1]).

Die nicht schimpfliche oder verächtliche Nennung oder Anrufung des Namens Gottes, der Namen Jesu, Mariä oder anderer Heiligen in gewöhnlicher Rede ist zwar nicht Blasphemie, aber doch eitler Gebrauch des göttlichen Namens, und schließt als solcher ebenfalls eine Art Unehrerbietigkeit gegen Gott ein [2]); und sie ist daher wenigstens für eine läßliche Sünde zu erkennen.

Auch die gewohnheitliche Aussprechung des Wortes Teufel ist, auch wenn sie nicht in der Absicht einer Verwünschung oder Verfluchung geschieht, im Munde eines Christen unziemlich, und sie kann unter Umständen, besonders des Aergernisses wegen, sogar schwer sündhaft sein.

§. 257.

Das Sacrilegium.

Sacrilegium oder wörtlich Gottesraub (sacrilegium = sacra legere sive furari) ist die Verletzung einer heiligen Sache (violatio rei sacrae) [3]). Heilig wird aber diejenige Sache genannt, welche Gott geweiht oder welche speciell zum Dienste oder zur Verehrung Gottes bestimmt ist; und verletzt wird diese Sache dann, wenn an oder mit derselben etwas begangen wird, was ihrer Heiligkeit oder ihrer heiligen gottesdienstlichen Bestimmung zuwider ist.

Es gibt aber dreierlei Dinge, die Gott geweiht und zu seinem Dienste ausschließlich bestimmt sind: heilige Personen, heilige Sachen, heilige Orte; und daher unterscheidet man drei verschiedene Arten des Sacrilegiums: das persönliche, das sachliche und das örtliche.

1. Des persönlichen Sacrilegiums (sacrilegium personale)

---

1) Vergl. *Antoine*, de virt. relig. art. 2.

2) Ecclesiastik. 23, 10.: Nominatio Dei non sit assidua in ore tuo et nominibus sanctorum non admiscearis, quoniam non eris immunis ab eis.

3) *Thom.* 2. 2. qu 99. art. 1.

macht man sich schuldig, wenn man geistliche Personen (Welt- oder Ordensgeistliche, auch gottgeweihte Jungfrauen) in Demjenigen verletzt oder unehrerbietig behandelt, worin sie heilig oder gottgeweiht sind. Geheiligt sind aber geistliche Personen besonders zur jungfräulichen Reinheit oder Keuschheit; und es besteht somit das persönliche Sacrilegium vorzugsweise und der Natur der Sache nach in der Sünde gegen die Keuschheit, von oder mit diesen Personen begangen. Außerdem wird aber nach dem positiven Rechte noch als persönliches Sacrilegium aufgefaßt eine jede Verletzung der durch die kirchlichen Gesetze den geistlichen Personen mit Rücksicht auf ihren heiligen Charakter zugesicherten Privilegien; namentlich des privilegium canonis (körperliche Mißhandlungen derselben).

2. Unter dem örtlichen Sacrilegium (sacrilegium locale) wird verstanden eine jede Handlung, die eine Unehrerbietigkeit gegen heilige Orte (Gotteshäuser und Gottesäcker) einschließt, oder eine jede Handlung, die mit der Heiligkeit und gottesdienstlichen Bestimmung der heiligen Orte, sei es durch ihre Natur, sei es durch ein kirchliches Verbot speciell im Widerspruche steht. Namentlich gehören dahin:

a. gewaltsame Erbrechung, Beraubung, Zerstörung der Kirchen und Altäre;

b. gewaltsame Blutvergießung in der Kirche;

c. eine in der Kirche begangene Wollustsünde (illicita effusio seminis);

d. profaner Gebrauch der Kirchen zu weltlichen Händeln und Geschäften;

e. Verletzung des kirchlichen Asylrechtes, und endlich

f. Beerdigung eines nicht Getauften oder eines nicht tolerirten Excommunicirten auf geweihtem Gottesacker.

3. Unter dem sachlichen Sacrilegium (sacrilegium reale) versteht man die Verletzung oder unwürdige Behandlung einer heiligen Sache, insofern sie von Person und Ort unabhängig gedacht wird,

und zwar a. derjenigen heiligen Sachen, welche die Heiligkeit hervorbringen: der heiligen Sacramente, unter denen die Eucharistie, welche Christum selbst enthält, wieder das allerheiligste ist;

b. derjenigen heiligen Sachen, welche zur Aufbewahrung und Verwaltung der heiligen Sacramente bestimmt sind: der heiligen Gefäße;

c. derjenigen heiligen Sachen, die Heiliges anzeigen oder sinnbildlich darstellen: der Worte der heiligen Schrift, der heiligen Ceremonien, der Bilder Christi und der Heiligen, sowie der Reli-

quien, in denen die Person der Heiligen gewissermaßen selbst geehrt oder entehrt wird;

d. derjenigen heiligen Sachen, die zur Zierde der Gotteshäuser und zum Gottesdienste überhaupt bestimmt sind: der heiligen Geräthschaften, Gewande u. dgl.;

e. endlich derjenigen Sachen, die zur Unterhaltung der Kirchendiener bestimmt sind.

Mit Rücksicht auf a. ist ein sachliches Sacrilegium jede unwürdige Empfangung oder Ausspendung der heiligen Sacramente;

mit Rücksicht auf b.: eine jede Entweihung oder Verunehrung der heiligen Gefäße, namentlich Mißbrauch derselben zu profanen Zwecken;

mit Rücksicht auf c.: jeder Mißbrauch der Worte der heiligen Schrift und der heiligen Ceremonien; Zerstörung oder Entehrung der Bildnisse Christi und der Heiligen; Verunehrung oder Entwendung der heiligen Reliquien;

mit Rücksicht auf d.: jeder Mißbrauch der heiligen Geräthschaften, Gewande u. dgl. zu profanen Zwecken oder Entwendung derselben;

mit Rücksicht auf e. endlich: jeder Angriff auf die Kirchengüter und die Unterdrückung frommer Legate.

Die schwere Sündhaftigkeit des Sacrilegiums folgt aus der Natur der Sache selbst; denn die Entehrung einer heiligen Sache geht auf Gott selbst zurück, zu dem sie in Beziehung steht und zu dessen Dienst sie bestimmt ist. Und zwar ist diese Sünde um so schwerer, je heiliger die Sache ist, welche dadurch verunehrt wird. Namentlich ist das persönliche Sacrilegium eine schwerere Sünde, als das örtliche, da die Heiligkeit des Ortes hingeordnet wird auf die Heiligkeit des Menschen, der am heiligen Orte Gott den ihm gebührenden Dienst erweis't [1]), und unter den sachlichen Sacrilegien sind die schwersten diejenigen, die begangen werden gegen die heiligen Sacramente, und unter diesen ist wieder das Sacrilegium gegen die heilige Eucharistie das allerschwerste, weil die heilige Eucharistie unter allen Sacramenten das heiligste ist.

§. 258.

Die Simonie.

1. Die Simonie (der Name rührt her von Simon dem Zauberer, der die Gabe, den heiligen Geist zu ertheilen, von den Apo=

---

1) *Thom.* 2. 2. qu. 99. art. 3.

steln für Geld erkaufen wollte) [1]), besteht in dem Bestreben, ein Geistliches oder etwas, was einem Geistlichen annex ist, um zeitlichen Werth zu kaufen oder zu verkaufen [2]).

Nach dieser Definition, die jedoch nur die durch das Natur- oder göttliche Gesetz verbotene, die sogenannte simonia juris divini, nicht aber auch die durch das Kirchengesetz verbotene, die sogenannte simonia juris ecclesiastici, in sich begreift, ist zu einer Simonie dreierlei erforderlich: eine geistliche Materie, ein zeitlicher Werth, und das Bestreben oder der Wille, die geistliche Materie gegen den zeitlichen Werth umzutauschen.

a. Die geistliche Materie (materia spiritualis) ist aber entweder ein Geistliches an sich, oder etwas, was dem Geistlichen annex ist.

α. Unter dem Geistlichen an sich wird verstanden eine jede heilige Sache oder Handlung, d. h. eine jede Sache oder Handlung, die unmittelbar auf das Heil der Seele oder auf die Verehrung Gottes hinzielt: die verschiedenen Gaben des heiligen Geistes, die Gnade, das Gebet, die heiligen Sacramente, das heilige Meßopfer, die Segnungen, die Reliquien der Heiligen, die geistlichen Aemter und deren Verrichtungen, die geistlichen Gewalten (potestas jurisdictionis et ordinis) und deren Ausübung.

β. Das dem Geistlichen Annexe ist dasjenige, was auf das Geistliche hingezogen wird, was von ihm abhängt oder mit ihm verbunden ist. Es kann aber etwas mit dem Geistlichen auf eine dreifache Art verbunden sein; entweder kann es mit ihm verbunden sein als ihm vorhergehend (antecedenter), wie z. B. das Patronatrecht, die Altäre, die heiligen Gefäße; oder es begleitend (concomitanter): die zur Verwaltung der heiligen Sacramente wesentlich erforderliche Mühe oder Arbeit; oder endlich ihm nachfolgend (consequenter): die Einkünfte eines Beneficiums.

b. Unter einem zeitlichen Werthe (pretium temporale) versteht man alles, was zeitlichen Gewinn bringt, sei es

α. Geld oder Geldeswerth (munus a manu); seien es

β. Dienstleistungen, die sich mit Gelde aufwiegen lassen (munus ab obsequio); oder sei es endlich

γ. Schutz, Lob, Fürsprache, wodurch man einen zeitlichen Vortheil erlangt (munus a lingua) [3]).

---

1) Apst. 8, 9 ff.

2) *Thom.* 2. 2. qu. 100. art. 1.: Simonia est studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum.

3) *Thom.* 2. 2. qu. 100. art. 5.

c. Das auf den Umtausch der geistlichen Sache gegen eine zeitliche hingerichtete Streben (studiosa voluntas), das zur Simonie erforderlich ist, besteht in nichts Anderem, als in einem überlegten und freien Willen. Die formelle Intention, eine zeitliche Sache als Preis der geistlichen Sache hinzugeben oder anzunehmen, ist zur Simonie nicht erforderlich. Es genügt dazu der Wille, die geistliche Sache nicht umsonst, sondern für eine zeitliche Sache hinzugeben oder anzunehmen, sei es nun, daß die zeitliche Sache als Preis, sei es, daß sie wenigstens als hauptsächliches Motiv betrachtet wird [1]). Ebenso genügt die virtuelle Intention, eine geistliche Sache gegen eine zeitliche umzutauschen, die in dem Willen, die geistliche Sache für die zeitliche zu erlangen, bereits eingeschlossen ist.

Aus Gesagtem läßt sich leicht erkennen, durch welche Handlungen man sich der Simonie in concreto schuldig mache, und durch welche nicht. Man macht sich nämlich der Simonie schuldig durch alle diejenigen Handlungen, wodurch man eine geistliche Sache als eine für zeitlichen Werth käufliche oder verkäufliche behandelt; dieses geschieht aber namentlich: a. wenn man eine zeitliche Sache annimmt oder hingibt für übernatürliche Tugenden, für die Gaben des heiligen Geistes, für die Sacramente, für die Reliquien, für die geistlichen Aemter, die geistliche Gewalt, die Einkünfte eines Beneficiums und was dergleichen geistliche Sachen mehr sind;

b. wenn man einem geistlichen Vorgesetzten zeitliche Dienste leistet in der Intention, dadurch ein Beneficium oder irgend eine geistliche Stelle zu erlangen;

c. wenn man Jemanden ein Beneficium conferirt oder ihn dazu präsentirt mit Rücksicht auf die Empfehlung eines Freundes, wofern dies ausschließlich oder doch hauptsächlich um der menschlichen Gunst willen geschieht [2]);

d. wenn man einem Verwandten ein Beneficium oder eine geistliche Stelle verschafft, um seiner Familie dadurch ein Wachsthum an Macht, Reichthum, Ansehen zu verleihen. Geschieht es lediglich aus fleischlicher Zuneigung oder Anhänglichkeit, so ist es, weil man

---

1) Die entgegengesetzte Behauptung ist vom römischen Stuhle verworfen worden; von Papst Innocenz XI. ward nämlich folgende Proposition condemnirt: Dare temporale pro spirituali non est simonia, quando temporale non datur *tanquam pretium*, sed duntaxat *tanquam motivum* conferendi vel efficiendi spirituale, vel etiam, quando temporale sit solum gratuita compensatio pro spirituali aut e contra.

2) *Thom.* 2. 2. qu. 100. art. 3.

dadurch nichts gewinnen will, keine Simonie, jedoch unerlaubt, weil hervorgehend aus einer fleischlichen Zuneigung[1]);

e. wenn man einem Anderen ein Beneficium oder eine geistliche Stelle verschafft, in der Intention, daß der Andere die Interessen unserer Verwandten oder Freunde wahrnehme;

f. wenn man sich durch Geld zur Erlangung eines Beneficiums oder einer geistlichen Stelle, auf welche Weise auch immer, den Weg bahnt, überhaupt mittelbar oder unmittelbar sich durch ein Zeitliches ein geistliches Recht, eine geistliche Würde oder Amt erwirbt oder erwerben will[2]);

g. wenn man ein Zeitliches für ein Geistliches auch nur verspricht, selbst ohne die Intention, das Versprochene zu leisten. Verspricht man das Zeitliche ohne den Willen sich zu verpflichten, so begeht man zwar keine Simonie, wohl aber einen Betrug und wirkt zur Simonie des Anderen mit;

h. wenn man eine geistliche Stelle annimmt oder die heiligen Weihen empfängt, hauptsächlich um zeitlicher Vortheile willen.

Dagegen ist es nicht Simonie, geistliche Sachen gegen andere geistliche Sachen umzutauschen, Reliquien umzutauschen gegen Reliquien, Opfer gegen Opfer, Gebet gegen Gebet u. dgl., unter der Bedingung jedoch, daß das Kirchengesetz ein solches Vertauschen nicht untersagt hat, wie dieses namentlich von dem eigenmächtigen Vertauschen der Beneficien gilt. Nicht Simonie ist es, aus Veranlassung der geistlichen Verrichtungen Zeitliches zu geben oder anzunehmen, namentlich zu geben oder anzunehmen die üblichen Meßstipendien und Stolgebühren, indem diese nicht als Preis für diese geistlichen Functionen, ja nicht einmal als Preis für die damit nothwendig verbundene Mühe und Arbeit, sondern nur aus Veranlassung derselben als Sustentationsmittel Derjenigen, die sie verrichten (non tanquam pretium mercedis, sed tanquam stipendium necessitatis, sagt der heil. Thomas)[3]), einerseits gegeben und andererseits angenommen werden[4]). Doch ist es durch ein Kirchengesetz untersagt, etwas zu geben oder anzunehmen aus Veranlassung der Ertheilung der heiligen Weihen, der Tonsur und der Dimissorialien[5]).

---

1) *Thom.* 2. 2. qu. 100. art. 5.

2) *Thom.* in 4. dist. 15. qu. 3. ad 7.

3) *Thom.* 2. 2. qu. 100. art. 2.

4) Der Handel mit Meßstipendien ist jedoch durch ein kirchliches Verbot (durch die Bulle Benedict's XIV, Quanta cura) streng untersagt.

5) Conc. Trid. Sess. 21. cap. 1.

Nicht Simonie ist es, Jemanden ein Almosen geben mit der Bitte oder auch unter der Bedingung, daß er für uns bete oder ein anderes gutes Werk verrichte, wenn nur das Almosen nicht als Preis des Gebetes angesehen wird.

Nicht Simonie ist es, ein Zeitliches (z. B. eine liegende Besitzung), dem ein Geistliches (z. B. das Patronatrecht) per antecedens annex ist, zu kaufen oder zu verkaufen, wenn nur um des Geistlichen willen der Preis nicht höher gestellt wird, indem dann nur das rein Zeitliche erkauft oder verkauft wird und das Geistliche von selbst mit übergeht. Doch kann das mit einem Geistlichen per concomitans und per consequens verbundene Zeitliche nie ohne Simonie gekauft oder verkauft werden. Es kann z. B. ohne Simonie nie gekauft oder verkauft werden das Recht der Nutznießung der zeitlichen Früchte eines Beneficiums, denn dieses Recht der Nutznießung eines Beneficiums ist mit dem geistlichen Officium so verbunden, daß es ohne dieses selbst nicht erlangt werden kann (beneficium est propter officium).

2. Außer der Simonie, die der Natur der Sache nach Simonie ist (simonia juris divini) unterscheidet man noch die Simonie, die es nicht der Natur der Sache nach, sondern vermöge eines kirchlichen Verbotes ist (simonia juris ecclesiastici). Namentlich ist durch die Kirchengesetze verboten

a. das willkührliche oder eigenmächtige Vertauschen der Beneficien und die Resignation auf ein kirchliches Beneficium zu Gunsten eines Dritten (cum confidentia accessus, ingressus, regressus);

b. der Verkauf der Stellen eines Sacristan, eines Kirchenrendanten oder Kirchenökonomen;

c. die Annahme freiwillig dargereichter Gaben aus Veranlassung des Pfarrbefähigungsexamens [1]), so wie der Ertheilung der heiligen Weihen, der Tonsur und der Dimissorialien [2]).

Es sind aber diese Handlungen, obgleich im eigentlichen Sinne nicht simonistisch, doch von der Kirche verboten, weil sie leicht den Schein der Simonie erlangen oder zur Simonie Anlaß werden können.

3. Nach der verschiedenen Weise, wie man sich der Simonie schuldig machen kann, theilt man sie in die simonia mentalis und in die simonia conventionalis. Die simonia mentalis besteht nicht in einem bloß inneren Acte, etwa in dem Vorsatze, eine Simonie zu

---

1) Conc. Trid. Sess. 24. c. 18.
2) Conc. Trid. Sess. 21. c. 1.

begehen — denn dieses wäre simonia pure mentalis — sondern darin, daß man die geistliche Sache für die zeitliche, oder die zeitliche Sache für die geistliche hingibt oder empfängt, ohne daß der Andere die simonistische Absicht erkennt oder an der Simonie irgendwie sich betheiligt; die simonia conventionalis dagegen kommt durch eine beiderseitige Uebereinkunft, oder durch einen Vertrag zu Stande, mag derselbe offen abgeschlossen werden oder sich hinter gewisse Formen verstecken (simonia palliata) [1]).

Wird der geschlossene Vertrag von keinem Theile ausgeführt, so ist es die simonia conventionalis pura; wird er nur von einem Theile ausgeführt, so ist es die simonia conventionalis mixta et semirealis; wird er endlich von beiden Theilen ausgeführt oder wenigstens auszuführen angefangen, so ist es die simonia conventionalis realis. Außerdem unterscheidet man noch die confidentielle Simonie (simonia confidentialis sive simonia confidentiae), welche darin besteht, daß Jemand einem Anderen, auf welche Weise auch immer, zu einem Beneficium verhilft unter der ausgesprochenen oder stillschweigenden Bedingung, daß er es entweder ihm selbst oder einem Dritten später abtrete, oder daß er ihm selbst oder einem Dritten einen Theil der Einkünfte desselben zufließen lasse. Dieselbe kann auf eine vierfache Weise begangen werden:

a. *per accessum*, indem ein Prälat, der Jemanden ein Beneficium verschaffen will, das er aber wegen Alters zu übernehmen noch nicht fähig ist, es vor der Hand einem Anderen unter der Bedingung verleiht, daß er es an diesen, sobald er das gehörige Alter erreicht, wieder abtrete;

b. *per ingressum*, indem Jemand ein Beneficium, das ihm verliehen worden, wovon er aber noch nicht Besitz ergriffen hat, einem Anderen unter der Bedingung überläßt, daß er es ihm später wieder abtrete;

c. *per regressum*, indem Jemand auf ein Beneficium, wovon er bereits Besitz genommen, zu Gunsten eines Anderen unter der Bedingung resignirt, daß er es ihm später zu gelegener Zeit wieder abtrete;

d. indem Jemand einem Anderen ein Beneficium unter der ausdrücklichen oder stillschweigenden Bedingung verschafft, daß er ihm selbst oder einem Dritten einen Theil der Einkünfte desselben zufließen lasse [2]).

---

1) *Antoine*, tract. de virt. relig. art. 3.
2) *Antoine*, tract. de virt. relig. art. 3.

4. Die schwere Sündhaftigkeit der Simonie läßt sich erkennen:

a. aus ihrer Natur; denn sie verunehrt das Heilige und würdigt es zu einem Gegenstande schnöden Gewinnes herab, und sie erscheint mithin nur als eine besondere Art des Sacrilegiums;

b. aus der heiligen Schrift, die sie als eine sehr strafwürdige Handlung charakterisirt [1]) und nachdrücklich davor warnt [2]);

c. aus der ganzen Anschauungsweise der Kirche, die sie als eine fluch- und verabscheuungswürdige Handlung (execrabile flagitium, detestabile scelus) bezeichnet, und die simonia conventionalis realis und confidentialis mit Excommunication, Suspension und anderen schweren Strafen belegt hat [3]).

Zweites Hauptstück.

Bethätigung der christlichen Gesinnung in der Richtung auf die Kirche.

Die Liebe zu Christus kann, wie wir oben gesehen, nicht bestehen ohne die Liebe zu seiner Kirche, ohne eine aufrichtige kirchliche Gesinnung, und diese kirchliche Gesinnung muß sich natürlich auch bethätigen. Im Allgemeinen bethätigen wir sie aber dadurch, daß wir ganz in der Kirche und für die Kirche leben; daß wir namentlich die Kirche als unsere geistliche Mutter ehren, ihren Aussprüchen uns in Demuth unterwerfen, ihrer Leitung folgen, ihre Leiden und Freuden mitempfinden, für ihre Ausbreitung und Verherrlichung beten und nach Kräften wirken. Die besonderen Pflichten, die uns gegen die Kirche obliegen, beziehen sich auf das dreifache Amt, das sie verwaltet und wodurch sie auf Erden Christi Stellvertreterin ist: auf ihr Lehramt, auf ihr priesterliches Amt und auf ihr königliches Amt.

§. 259.

1. Das christliche Verhalten gegen die Kirche in Absicht auf ihr Lehramt.

1. Die Kirche ist von Christus hingestellt worden als die De-

---

1) Vergl. 4 Kön. 5, 20 ff., wo diese Sünde an Giezi streng bestraft wird; desgl. die bekannte Geschichte von Simon dem Zauberer, Apst. 8, 18 ff.

2) Matth. 10, 8.: Gratis accepistis, gratis date.

3) Vergl. Antoine a. a. O.

positärin, als das Werkzeug und als die Auslegerin der geoffenbarten Wahrheiten. Sie ist die Depositärin dieser Wahrheiten, indem sie uns dieselben aufbewahrt; das Werkzeug derselben, indem sie uns dieselben verkündet; und endlich ihre Auslegerin, indem sie dieselben unfehlbar auslegt. Hieraus ergibt sich für uns die Pflicht, ihr in allen den Glauben betreffenden Dingen unseren Geist gehorsam zu unterwerfen. Diesen Gehorsam des Geistes leisten wir ihr aber dadurch, daß wir sie in der ebengenannten dreifachen Eigenschaft anerkennen, daß wir in ihrer Stimme die Stimme des heiligen Geistes selbst verehren und ihren Lehraussprüchen uns unbedingt und ohne allen Rückhalt unterwerfen.

Dieser Gehorsam des Geistes gegen die Kirche, wenn es sich um Wahrheiten des Glaubens handelt, ist eigentlich Dasjenige, was uns zu Gliedern ihres Leibes macht, und kraft dessen wir uns rühmen können, ihre Kinder zu sein. Denn der Kirche eingegliedert sind wir nur, wie der heil. Thomas sagt, durch den Glauben. Es kann aber keinen Glauben geben ohne jenen Gehorsam. Denn um zu glauben, muß man sich nicht bloß dem Worte und der Offenbarung Gottes, sondern auch allen Regeln unterwerfen, wodurch dieses Wort und diese Offenbarung Gottes uns vermittelt wird. Die lebendige Regel aber, welche das Wort und die Offenbarung Gottes uns vermittelt, ist die Kirche: in demselben Augenblicke, wo wir ihr jenen Gehorsam verweigern, hört sie auf, unsere geistliche Mutter und hören wir auf, ihre geistlichen Kinder zu sein.

Und welche Tugenden und Verdienste wir auch sonst besitzen möchten; und wären wir begeistert wie die Propheten und erleuchtet wie die Engel, hätten aber diese Demuth der Unterwerfung unter die Aussprüche der Kirche nicht; so wären wir nichts, weil wir ohne sie keine ächten Kinder der Kirche wären.

2. Um aber den Lehren der Kirche uns unterwerfen zu können, müssen wir sie zuvor kennen; und es liegt uns daher die weitere Pflicht ob, uns mit den Lehren der Kirche gehörig bekannt zu machen, und die uns zu diesem Behufe dargebotenen Mittel und Gelegenheiten fleißig zu benützen.

Und sind wir endlich von der Wahrheit der kirchlichen Lehre fest überzeugt und ihr wahrhaft und von Herzen zugethan, so werden wir uns auch von selbst gedrängt fühlen, zu ihrer weiteren Verbreitung mitzuwirken und namentlich die christliche Missionsthätigkeit nach Kräften zu unterstützen.

§. 260.

2. Das christliche Verhalten gegen die Kirche in Absicht auf ihr Priesteramt.

Christus, der ewige Hohepriester, hat der Kirche die Schätze seiner Verdienste zur Verwaltung und Ausspendung anvertraut. Die Kirche aber verwaltet und spendet diese Schätze durch ihre Liturgie, wodurch sie eben das Priesterthum Christi selbst fortsetzt. Die wesentlichen Bestandtheile der kirchlichen Liturgie wurden oben bereits namhaft gemacht; und die Theilnahme an denselben erschien als eine unmittelbar religiöse Pflicht. Es genügt daher hier, nur noch im Besonderen an die kirchlichen Heilsmittel, vorzugsweise an die sogenannten Sacramentalien (sacramentalia ecclesiae) zu erinnern. Zum Gebrauche derselben hat die Kirche uns zwar nicht streng verpflichtet, doch ladet sie uns dazu ein, und eine Geringschätzung oder prinzipielle Hintansetzung der Sacramentalien verriethe einen wesentlichen Mangel an wahrer Demuth und an ächter kirchlicher Gesinnung. Die rechte Art und Weise ihres Gebrauches ergibt sich aus ihrem Endzweck und aus der Natur ihrer Wirksamkeit. Die Sacramentalien wirken nämlich nicht etwa, wie die Sacramente, ex opere operato, sie sind aber ebensowenig leere Zeichen oder bloße symbolische Darstellungen gewisser übernatürlicher Wahrheiten; und man kann sich daher bei ihrem Gebrauche ebensowohl durch ein allzugroßes oder falsches Vertrauen, als durch den Mangel eines hinreichenden Vertrauens versündigen. Ein allzugroßes oder falsches Vertrauen würde es z. B. sein, wenn man die Kraft, die von ihnen erwartet wird, nicht Gott, sondern ihnen als solchen zuschreiben wollte, oder wenn man von ihrem Gebrauche unfehlbare Wirkungen, überhaupt andere Wirkungen erwartete, als man nach Lehre der Kirche von ihnen erwarten darf.

3. Das christliche Verhalten gegen die Kirche in Absicht auf ihr königliches Amt.

§. 261.

Einleitendes.

Vermöge ihres königlichen Amtes besitzt die Kirche die geistliche Regierungsgewalt über die Gläubigen; und ein wesentlicher Bestandtheil dieser Gewalt ist die Gewalt der Gesetzgebung. Besitzt aber die Kirche die Gewalt, Gesetze zu geben, so sind natürlich die

Gläubigen auch verpflichtet, diese Gesetze zu befolgen: eine Pflicht, welche die heilige Schrift als eine streng verbindende wiederholt einschärft, indem sie den Ungehorsam gegen die Kirche als Ungehorsam gegen Christus, und den Gehorsam gegen die Kirche als Gehorsam gegen Christus selbst bezeichnet. „Wer euch hört," sagt der Heiland, „der höret mich; und wer euch verachtet, der verachtet mich;" und an einer anderen Stelle sagt er: „wer meine Kirche nicht hört, der gelte euch für einen Heiden und öffentlichen Sünder."

Außer den Verordnungen aber, welche für einzelne bestimmte Fälle oder für bestimmte Stände und Personen erlassen werden, gibt es fünf Kirchengebote, welche alle in die Unterscheidungsjahre eingetretenen katholischen Christen ohne Unterschied verpflichten; nämlich:

1. du sollst die angesetzten Feiertage halten;

2. du sollst alle Sonn- und Feiertage die heilige Messe mit Andacht hören;

3. du sollst die gebotenen Fasttage und den Unterschied der Speisen halten;

4. du sollst zum wenigsten einmal im Jahre deinem verordneten Priester oder mit dessen Erlaubniß einem anderen die Sünden beichten;

5. du sollst das allerheiligste Sacrament des Altars wenigstens einmal im Jahre, um die österliche Zeit, empfangen.

Ihrem Wesen nach sind diese Gebote der Kirche nur nähere Bestimmungen der Gebote Gottes. Denn daß wir irgend einen Tag dem göttlichen Dienste ausschließlich widmen, daß wir fasten, daß wir die heiligen Sacramente empfangen: alles Dieses sind offenbar Gebote Gottes, und sie werden durch die Kirchengebote nur näher bestimmt in Ansehung der Zeit und der Art und Weise ihrer Erfüllung.

Vom vierten und fünften Gebote ist oben schon gehandelt worden; theilweise auch vom ersten, die Feier der Sonn- und Festtage betreffend; beizufügen sind jedoch noch einige positive Bestimmungen über die rechte Art und Weise dieser Feier, wobei der Inhalt des zweiten Gebotes zugleich mit zur Sprache kommen wird. Dann bleibt nur vom dritten Gebote zu handeln übrig.

§. 262.

Positive kirchliche Bestimmungen in Absicht auf die Feier der Sonn- und Festtage.

Dem Gebote der Sabbathsheiligung, dem dritten des Dekalogs, ward schon von den Aposteln das Gebot der Sonntagsheiligung

substituirt. Jenes Gebot des Dekalogs ist nämlich, wie der heilige Thomas bemerkt, theils rein moralisch und naturgesetzlich, theils ceremoniel und positiv [1]). Es ist moralisch, insofern der Mensch schon durch das Naturgesetz verpflichtet ist, irgend eine Zeit dem göttlichen Dienste ausschließlich zu widmen, es ist ceremoniel und positiv, insofern es die Zeit bestimmt, welche dem göttlichen Dienste gewidmet werden soll. Insoweit es aber ceremoniel und positiv war, konnte es abgeändert werden und ist es, wie eben bemerkt, von den Aposteln aus weisen Gründen wirklich abgeändert worden. Denn feierten die Juden den Sabbath zum Andenken an die erste Schöpfung, so ist die zweite Schöpfung eine noch größere Wohlthat, als die erste; denn durch die erste Schöpfung ist der irdische Mensch, durch die zweite aber ist der himmlische Mensch gebildet worden [2]). Diese neue Creatur ist aber der Mensch geworden durch die Gnade, die besonders in der Auferstehung Christi sich wirksam zu erweisen angefangen hat. Und da die Auferstehung am Sonntage stattfand, so ist zum Andenken an dieselbe statt der Feier des Sabbaths sehr weise die Feier des Sonntags angeordnet worden [3]).

Auch hat die Kirche zur Feier der Geheimnisse unserer Erlösung, so wie zu Ehren der Heiligen, in denen die Gnade der Erlösung sich besonders wirksam erwiesen, verschiedene Festtage angeordnet, die in derselben Weise geheiligt werden sollen wie die Sonntage.

Was nun die Art und Weise dieser Heiligung betrifft, hat die Kirche für diese Tage etwas verboten und etwas geboten. Das Gebot betrifft den Zweck der Heiligung dieser Tage, das Verbot dagegen betrifft die Mittel zu diesem Zwecke [4]).

1. Verboten hat die Kirche an diesen Tagen a. die knechtlichen Arbeiten (opera servilia). Zu den knechtlichen Arbeiten gehören aber alle körperlichen Arbeiten, welche von Knechten, Handwerkern, Tagelöhnern und Mechanikern verrichtet zu werden pflegen [5]).

Ist das Werk ein wahrhaft knechtliches, so bleibt es sich gleich, ob es zur Erholung, zum Zeitvertreib oder aber zu irdischem Gewinne verrichtet wird, denn die Intention des Handelnden ändert

---

1) *Thom.* 2. 2. qu. 122. art. 4.
2) *Thom.* de decem praeceptis.
3) *Thom.* a. a. O.
4) *Thom.* 2. 2. qu. 102. art. 4.
5) *Thom.* 2. 2. qu. 102. art. 4.

nicht die Natur des Werkes selbst [1]). Diesen knechtlichen Arbeiten entgegengesetzt und an Sonn- und Festtagen gestattet sind die sogenannten freien Arbeiten (opera liberalia), welche sich auf die Ausbildung des Geistes beziehen: Schreiben, Lesen, Unterrichten, Musiciren u. dgl. Stricken und Spinnen werden zwar in manchen Gegenden nicht zu knechtlichen Arbeiten gezählt, aber ihrer Natur nach gehören sie dazu. Jagen und Fischen sind zwar an sich der wahrscheinlichen Meinung nach keine knechtlichen Werke, doch sind sie unter Umständen um so gewisser dem Geiste des Gebotes der Sonntagsheiligung zuwider.

Was das Fahren der Fuhrleute betrifft, ist die gewöhnliche Ansicht, daß sie an Sonn- und Festtagen ihre Reise nicht antreten, zur Vermeidung eines beträchtlichen Nachtheiles aber fortsetzen dürfen.

Controvertirt wird von den älteren Moralisten die Frage, ob die Sünde, namentlich die Todsünde, ebenfalls als knechtliches Werk anzusehen, und somit eine spezielle und directe Verletzung des Gebotes der Sonntagsfeier sei. Mit Beziehung auf das Wort des Heilandes: „Wer Sünde thut, ist der Sünde Knecht," wird diese Frage namentlich von Thomas bejaht [2]), wogegen von Anderen geltend gemacht wird, daß die Sünde nur im metaphorischen Sinne ein „knechtliches Werk" genannt werden könne, die Worte eines Gesetzes aber im eigentlichen Sinne zu erklären seien. Wieder Andere wollen endlich zwischen Todsünden unterschieden wissen, und nur diejenigen als spezielle und directe Verletzungen des Gebotes der Sonntagsfeier gelten lassen, welche, wie z. B. die Trunkenheit, den Menschen zu den vorgeschriebenen religiösen Uebungen unfähig machen. Solche Sünden, an den Sonn- und Feiertagen vollbracht, seien zugleich Sünden gegen die unmittelbare Gottesverehrung, und deshalb von zwiefacher Schlechtigkeit.

Die Gründe des Verbotes knechtlicher Arbeiten lassen sich aus der Bestimmung der Sonn- und Festtage selbst herleiten; denn die Sonn- und Festtage sollen vorzugsweise dem göttlichen Dienste gewidmet werden und Tage geistlicher Freude sein; und dieser Zweck würde durch knechtliche Verrichtungen offenbar vereitelt werden.

Als Ursachen, welche von der Beobachtung dieses Verbotes entschuldigen, werden von den älteren Moralisten folgende vier angeführt:

α. die Noth, indem der Herr selbst es entschuldigt, daß seine

1) *Antoine,* de virtute religionis cap. 2.
2) *Thom.* 2. 2. qu. 122. art. 4.

Jünger am Sabbath Aehren pflückten oder daß man am Sabbathe ein Schaf, das in den Brunnen gefallen, wieder herausziehe[1]. Gestattet sind demnach an Sonntagen diejenigen knechtlichen Arbeiten, die im Interesse der Erhaltung der Gesundheit, des Lebens oder der öffentlichen Sicherheit nothwendig und ohne großen Nachtheil nicht unterlassen oder aufgeschoben werden können: den Armen ist es gestattet zu arbeiten, wenn sie anders ihr Leben nicht fristen können; Knechten und Mägden ist es gestattet, die ihnen von ihren Herrschaften befohlenen Arbeiten zu verrichten, wenn sie ohne großen Schaden ihren Dienst nicht aufgeben können und die Arbeit ihnen nicht zur Verachtung des kirchlichen Gebotes befohlen wird; Landleuten ist es gestattet, an Sonn- und Festtagen ihr Getraide einzuscheuern, wenn aus der Verzögerung große Nachtheile entspringen könnten; öffentliche Brücken und Wege dürfen an Sonn- und Festtagen ausgebessert oder wiederhergestellt werden, wenn um des allgemeinen Wohles willen diese Verrichtungen nicht aufgeschoben werden dürfen.

Einige entschuldigen auch Schneider und Schuster, wenn sie die aufgegebenen Arbeiten an den Vortagen der Sonn- und Festtage nicht konnten fertig machen, und diese doch wegen eines dringenden Grundes, einer bevorstehenden Feier (Hochzeitsfeier, Begräbnißfeier u. dgl.) nothwendig abgeliefert werden müssen.

β. Die Verehrung Gottes; indem ja gerade in der Verehrung Gottes der Hauptzweck der Sonn- und Festtagsheiligung besteht, daher auch die Priester des A. B. sich am Sabbathe allen im Tempel nothwendigen Verrichtungen unterziehen durften[2]. Gestattet sind demnach an Sonn- und Festtagen alle Arbeiten, die sich unmittelbar auf den Gottesdienst beziehen: Altäre errichten, die Kirchen verzieren, und was dergleichen Verrichtungen mehr sind.

Solche Arbeiten jedoch, welche füglich an den vorhergehenden Tagen geschehen können, das Kehren der Kirche, das Säubern der Wände u. dgl., dürfen nicht an den Sonn- und Festtagen selbst verrichtet werden, sowie auch diejenigen Arbeiten nicht, welche sich nur entfernt auf den Gottesdienst beziehen: Kirchenbau, Glockengießen u. dgl.

γ. Die Liebe gegen den Nächsten; nach dem eigenen Beispiele des Herrn ist es erlaubt, an Sonn- und Festtagen Kranke zu bedienen, Unglückliche aus ihrer Noth zu erretten oder sonstige Lie-

---

1) Matth. 12, 1 ff.
2) Matth. 12, 5.

beswerke auszuüben; denn die Liebe ist das Ziel des Gesetzes und ihre Ausübung kann durch kein Gebot verhindert oder verboten werden. Auch soll der Christ seinen Nächsten lieben wie sich selbst, und darf er daher in eigener Noth arbeiten, so darf er es auch zu Abhülfe fremder Noth.

δ. Eine rechtmäßige Dispens des kirchlichen Oberen; denn die Kirche, die ein Gesetz gegeben hat, kann auch von demselben dispensiren.

b. Ferner sind von den Päpsten Pius V. und Benedict XIV. an Sonn- und Festtagen verboten alle sogenannten gerichtlichen Verhandlungen (opera forensia), öffentlicher Kauf und Verkauf, Vorladung von Zeugen, Schließung von Contracten, Abhaltung von Jahrmärkten, Veranstaltung öffentlicher Lustbarkeiten, Schauspiele u. dgl. Und wenn auch in Absicht auf verschiedene der eben genannten Handlungen diese kirchlichen Verfügungen durch die Sitte oder Unsitte der Zeit nach und nach außer Uebung gekommen sind, so sind sie doch durch sich selbst allzusehr gerechtfertigt, als daß sie durch die ihnen entgegenstehende Gewohnheit wirklich außer Kraft gesetzt werden können[1].

2. Geboten sind an Sonn- und Festtagen

a. Werke der Frömmigkeit und Nächstenliebe überhaupt, wie Gebet, Meditation, Anhörung des göttlichen Wortes, Lesen geistlicher Bücher, Empfang der heiligen Sacramente, Besuch der Armen und Kranken. Denn, wie die heiligen Väter immer wiederholen, sollen die Gläubigen deshalb besonders an Sonn- und Festtagen von knechtlichen Arbeiten abstehen, damit sie sich desto mehr den geistlichen Arbeiten, den gottesdienstlichen Uebungen und den Werken der Liebe widmen können. „Dann erst," sagt der römische Katechismus, „feiern wir den Sabbath ganz und vollkommen, wenn wir ihn Gott heiligen durch einen lauteren Dienst der Andacht und Gottseligkeit, und das ist der Sabbath, den Isaias eine Lust, heilig und herrlich nennt; denn die Festtage sind gleichsam die Freude des Herrn und gottseliger Menschen. Und kommen zu dieser andächtigen Heiligung des Sabbaths auch Werke der Barmherzigkeit hinzu, so haben wir gewiß zu erwarten die reichen und herrlichen Belohnungen, welche von demselben Propheten ausgesprochen werden[2]."

b. Insbesondere ist geboten, an Sonn- und Festtagen eine heilige Messe mit Andacht zu hören. Zur Erfüllung dieses Gebotes aber ist erforderlich

---

1) Vergl. *Antoine* de virt. relig. cap. II.

2) P. III. c. 4. Vergl. Jes. 58, 13 ff.

α. daß man der ganzen heiligen Messe beiwohne; denn das Gebot lautet nicht etwa nur auf die Haupttheile der heiligen Messe, sondern auf die ganze Meßliturgie, mithin auch auf alle das eigentliche Opfer vorbereitenden und ihm nachfolgenden Gebete und Handlungen.

β. Daß man der ganzen Messe Eines Priesters beiwohne. Es genügt folglich dem kirchlichen Gebote nicht, wer mehreren Theilen zweier oder mehrerer Messen, die zugleich gelesen werden, beiwohnt, ohne die Messe Eines Priesters vollständig zu hören; denn die heilige Messe ist ein Ganzes, das aus successiv auf einander folgenden Theilen besteht [1]); ebenso wenig genügt dem kirchlichen Gebote Derjenige, der zwei Theile von zweien celebrirenden Priestern successiv hört, weil die Theile verschiedener Messen nicht eine vollständige Messe ausmachen, indem sie nicht aufeinander hingeordnet werden.

γ. Daß man wenigstens die virtuelle Intention habe, der Messe als einer Handlung beizuwohnen, wodurch Gott die höchste Verehrung dargebracht wird, und mit dem Priester und durch den Priester dieses Opfer Gott darzubringen; denn erst durch diese Intention wird das Hören der heiligen Messe von Seite Desjenigen, der sie hört, zu einem Acte der Gottesverehrung bestimmt; so, daß Derjenige dem Gebote der Kirche nicht genügt, der dem heiligen Meßopfer aus bloßer Neugierde oder Schaulust beiwohnt.

δ. Daß man dem heiligen Meßopfer körperlich beiwohnt, wie solches gefolgert werden muß sowohl aus dem Ausdrucke „eine heilige Messe hören," als auch aus dem Sinne und der steten Praxis der Kirche. Doch genügt es, daß man die heilige Messe von einem Orte aus anhört, wo man noch aus einigen Zeichen abnehmen kann, was auf dem Altare vorgeht, und daß man durch eine Art moralischer Vereinigung ein Theil der gläubigen Menge ist, die beim Opfer gegenwärtig ist und auf den Altar hinsehen kann: von jedem Orte in der Kirche aus, von dem Eingange in die Kirche und vor der Kirchenthüre, wenn man der Menge wegen in die Kirche selbst nicht eintreten kann.

ε. Daß man dem heiligen Meßopfer nicht bloß körperlich, sondern auch dem Geiste nach beiwohne, denn die heilige Messe ist ein gottesdienstlicher Act; Gott aber ist ein Geist, und wer ihn anbeten

---

1) Papst Innocenz XI. condemnirte die folgende Proposition: Satisfacit praecepto ecclesiae de audiendo sacro, qui duas ejus partes, imo quatuor simul a diversis celebrantibus audit.

will, muß ihn im Geiste anbeten. Wer somit einen beträchtlichen Theil der heiligen Messe und besonders während der drei Haupttheile, Offertorium, Wandlung und Communion, sich mit anderen Dingen beschäftigt, oder irgendwie durch seine eigene Schuld zerstreut ist, erfüllt nicht das Kirchengebot. Derjenige, der mit solchen Verrichtungen beschäftigt ist, die sich unmittelbar auf das heilige Meßopfer beziehen (Messedienen, Herbeischaffen von Wein oder Weihrauch u. dgl.), oder die zur Erhöhung der Feierlichkeit der heiligen Handlung beitragen (Orgelspiel, Läuten, Klingeln u. dgl.), wird nicht als geistig abwesend betrachtet; wer dagegen eine beträchtliche Zeit der heiligen Meßfeier mit Handlungen zubringt, die, wenn auch religiöser Natur, doch zum Meßopfer selbst in keiner Beziehung stehen, mit Ablegung seiner Beichte z. B., genügt nicht dem Kirchengebote [1]).

Gründe, die von der Beiwohnung einer heiligen Messe an Sonn- und Festtagen entschuldigen, sind physische oder moralische Unmöglichkeit und nothwendige Dienstleistungen der Liebe, namentlich Krankendienst.

Das sich auf die Sonn- und Festtagsheiligung beziehende kirchliche Verbot und Gebot verbindet alle Gläubigen, die in die Jahre der Unterscheidung eingetreten sind, und zwar unter einer schweren Sünde, indem die entgegengesetzte Behauptung vom römischen Stuhle verworfen worden ist [2]).

§. 263.

Das kirchliche Fastengebot.

Fasten ist die zeitweilige gänzliche Enthaltung von aller Nahrung oder ein Abbruch im Genusse der Nahrung. Dieser Abbruch kann sich auf Qualität (Abstinenz von Fleischspeisen), oder auf Quantität der Speisen (Fasten im engeren Sinne), oder auf beides zugleich beziehen.

Das heutige kirchliche Fastengebot (jejunium ecclesiasticum) [3])

---

1) Suarez, Delugo, Azor u. A.

2) Papst Innocenz XI. hat folgende Proposition condemnirt: Praeceptum servandi festa non obligat sub mortali, seposito scandalo si absit contemptus.

3) Man kann nämlich mit Bellarmin ein vierfaches Fasten unterscheiden: 1. das jejunium spirituale, darin bestehend, daß man sich der Sünden enthalte; 2. das jejunium *naturale*, d. i. die Enthaltung von jeder auch der geringsten Speise oder Tranke, wie man es vor dem Empfange

bezieht sich auf beides zugleich, sowohl auf Qualität als auf Quantität der Speisen; es fordert nämlich:

a. daß man 1. in der vierzigtägigen Fasten (vom Aschermittwoch bis Ostern, die dazwischen fallenden Sonntage jedoch ausgenommen); 2. an den sogenannten Quatembertagen und 3. an den Vigilfasttagen sich des Tages nur einmal ordentlich sättige, sonst aber von Speisen den Tag über nichts genieße außer einer sogenannten Collation (collatiuncula), die gewöhnlich und ohne einen besonderen entschuldigenden Grund des Abends zu nehmen ist. Unter einer Collation [1]) versteht man gewöhnlich eine halbe Sättigung, obgleich die strengeren Casuisten für dieselbe nur ein Viertel oder ein Fünftel der vollen Mahlzeit gestatten und außerdem noch fordern, daß dazu nicht warme, sondern nur kalte, auch nicht sehr nahrhafte Speisen gewählt werden. Der heil. Liguori gestattet acht Unzen, und Demjenigen, der mehr Nahrung bedarf, zehn; an der Vigilie des heiligen Weihnachtsfestes aber wegen der freudigen Festfeier doppelt so viel [2]). Die übliche Gewohnheit und die Praxis frommer und gewissenhafter Personen ist hier für am meisten maßgebend zu erachten. Die Zeit der Hauptmahlzeit war in der alten Kirche in der Quadragesimalzeit des Abends nach Sonnenuntergang, an anderen Fasttagen gegen drei Uhr Nachmittags (semijejunia); seit dem vierzehnten Jahrhunderte ward sie in der Regel auf zwölf Uhr Mittags festgesetzt, und sie darf nach heutiger Gewohnheit schon um eilf Uhr stattfinden. Beträchtlich unterbrochen darf sie ohne Grund nicht werden; wenn aber dazu ein hinreichender Grund vorhanden ist, allerdings. Auch darf sie nicht länger ausgedehnt werden, als die Sitte und Gewohnheit gestattet. Uebrigens bezieht sich das Fastengebot seinem Buchstaben nach nur auf die Speise, nicht auf den Trank (liquidum non frangit jejunium), wenn dieser nicht in Weise der Nahrung und in größerer Quantität genommen wird, wie z. B. Fleischbrühe, Obstsaft, Milch u. dgl. Wer den Tag hindurch öfter, wenn auch wenig genießt, bricht ebenfalls das Fastengebot [3]); doch ist es erlaubt, per modum medicinae

---

der heiligen Communion zu beobachten hat; 3. das jejunium *morale*, ein sparsamer, mäßig geregelter Genuß von Speise und Trank; und endlich 4. das jejunium ecclesiasticum, womit wir es hier zu thun haben.

1) Der Name selbst rührt her von der Sitte in den Klöstern, Abends zusammenzukommen, und aus dem Buche Cassian's: collationes patrum vorzulesen, wobei man zugleich einige Erfrischungen nahm.

2) Homo Apost. tr. 12. n. 16.

3) Papst Alexander VII. condemnirte folgende These: In die jejunii

beim Kaffee z. B. ein wenig Brod zu nehmen, wenn man sich nicht ohne große Beschwerde desselben enthalten kann.

b. Fordert das Fastengebot, daß man sich an den genannten Tagen des Genusses von Fleisch, sowie alles Dessen, was aus dem Fleische seinen Ursprung hat, namentlich der Lacticinien enthalte. Doch besteht wegen des Genusses der Lacticinien in Deutschland schon seit langer Zeit Dispens, sowie durch bischöfliche Dispens auch der einmalige Genuß der Fleischspeisen an den Fasttagen, mit Ausnahme einiger wenigen (in der Regel des Aschermittwochs, der drei letzten Tage in der Charwoche und der Vigilien hoher Festtage) freigegeben ist. Der gleichzeitige Genuß von Fleisch- und Fischspeisen ist jedoch an diesen Tagen, auch an den Sonntagen der Fastenzeit, durch Papst Benedict XIV. (1741 und 1744) streng untersagt. Wegen einiger Speisen streitet man, ob man sie zu den Fleisch- oder Fischspeisen rechnen solle. Doch werden Wasserhühner, Meervögel, Enten allgemein als Fleisch-, Frösche, Schnecken, Muscheln, Austern als Fischspeisen angesehen.

c. Die Freitage und Samstage des Jahres sind heut zu Tage nur noch Abstinenz-, und keine eigentlichen Fasttage mehr, d. h. es ist an ihnen nicht eine mehrmalige Sättigung, sondern nur der Genuß der Fleischspeisen untersagt. In verschiedenen Diöcesen wird auch der Samstag nicht mehr als Abstinenztag betrachtet, wie überhaupt in Bezug auf Abstinenz in den verschiedenen Diöcesen große Verschiedenheit herrscht.

Verpflichtet ist man zum Fastengebote (im engeren Sinne des Wortes) vom 21. bis zum 60. Lebensjahre; zum Abstinenzgebote vom Eintritte der Unterscheidungsjahre an.

Das Fastengebot verbindet unter einer schweren Sünde. Oefters haben Päpste und Concilien die Uebertretung dieses Gebotes mit schweren Strafen belegt, und Alexander VII. hat geradezu den Satz verdammt, daß diese Uebertretung nur dann schwer sündlich sei, wenn sie ihren Grund in der Verachtung des Gesetzes oder in formellem Ungehorsame habe [1]). Daß Umstände die Schuld mildern können, ist hierdurch nicht ausgeschlossen.

Von der Erfüllung des Fastengebotes entbunden sind:

a. Kranke oder Kränkelnde, Schwangere und Säugende.

---

qui saepius modicum quid comedit etsi notabilem quantitatem in finem comederit non frangit jejunium.

1) Die condemnirte These lautete: Frangens jejunium ecclesiae, ad quod tenetur, non peccat mortaliter, nisi ex contemtu vel inobedientia hoc faciat, puta, quia non vult se subjicere praecepto.

b. Arbeitende oder besser schwer Arbeitende, denn nicht jede Arbeit entschuldigt von der Beobachtung des Fastengebotes. Eine entgegengesetzte Behauptung ist vom Papste Alexander VII. verworfen worden [1]). Zu den schwer Arbeitenden zählt der heil. Liguori: fossores, agricolae, lapidicinarii, figuli, textores, lanarii, fullones, bajuli, aurigae, nautae, remigantes, fabri, lignarii, ferrarii, murarii [2]). Dagegen sind namentlich Barbiere, Schneider und Maler vom Fastengebote nicht entbunden; auch nicht alle Reisende ohne Unterschied [3]), sondern nur diejenigen, deren Reise irgendwie anstrengend und die das Fasten während derselben ohne besondere Beschwerde nicht beobachten können. Geistliche, welche während der Fastenzeit zu predigen haben, sind nur vom Fasten entschuldigt, wenn die Predigt ihnen große Anstrengung kostet, wie die Missionäre. Dasselbe gilt von den Beichtvätern, Lehrern, Richtern, Advocaten u. dgl.; nur wenn sie sich mit Bestimmtheit sagen können, daß sie durch das Fasten an der Erfüllung ihrer Standespflichten gehindert werden, sind sie davon entbunden. Uebrigens verdient noch bemerkt zu werden, daß der Handwerker auch für den Tag, wo er nicht arbeitet, vom Fasten entbunden ist, wenn er wegen des Fastens etwa am folgenden Tage nicht arbeiten könnte.

c. Endlich Diejenigen, welche durch das Fasten verhindert werden an der Ausübung der Werke der Frömmigkeit und der Nächstenliebe; denn die Kirche, welche das Fasten als Förderungsmittel des Guten gebietet, intendirt nicht dazu zu verpflichten, wenn es ein Hinderniß eines größeren Guten ist [4]).

Ist der Entschuldigungsgrund unzweifelhaft, so bedarf es keiner besonderen Dispens; in einem zweifelhaften Falle aber bedarf es einer solchen, die jedoch nach der heutigen Gewohnheit von jedem Pfarrer und Beichtvater ertheilt werden kann [5]).

---

1) Omnes officiales, qui in republica laborant, sunt excusati ab obligatione jejunii; nec debent se certificare, si labor sit compatibilis cum jejunio (prop. damn. 30.).

2) Theol. mor. l. 4. nr. 1041.

3) Vom Papste Alexander VII. wurde folgende These condemnirt: Excusantur absolute a praecepto jejunii omnes illi, qui iter agunt equitando utcunque iter agant, etiamsi iter necessarium non sit, et etiamsi iter unius diei conficiant.

4) *Thom.* 2. 2 qu. 247. art. 4. Non videtur fuisse intentio ecclesiae statuentis jejunia, ut per hoc impediret alias pias et magis necessarias causas.

5) *Thom.* 2. 2. qu. 147. art. 4. Si causa sit evidens, per se ipsum licite potest homo statuti observantiam praeterire, praesertim consuetu-

§. 264.

Sittliche Würdigung des Fastens und des Fastengebotes.

1. Das Fasten ist Tugendact und nothwendiges Tugendmittel. Der heil. Thomas legt ihm namentlich eine dreifache Wirkung bei[1]). Erstens, sagt er, dient es dazu, die fleischlichen Begierden zu unterdrücken, wie der Apostel andeutet, wenn er sagt: er habe sich als Diener Gottes bewiesen durch Fasten und Keuschheit, indem durch das Fasten die Keuschheit erhalten werde[2]). Eine zweite Wirkung des Fastens bestehe darin, daß es den Geist tüchtiger mache, sich zur Betrachtung der himmlischen Güter zu erheben; daher es von Daniel heiße, daß er nach dreiwöchentlichem Fasten von Gott eine Offenbarung erhalten[3]). Drittens endlich diene das Fasten zur Genugthuung für die Sünden[4]). Hiermit übereinstimmend ist, wie sich über die Wirkungen des Fastens der heil. Augustinus äußert: Das Fasten reinigt das Herz, erhebt das Gemüth, unterwirft das Fleisch dem Geiste, macht die Seele reuig und zerknirscht, scheucht die Uebel der Begierlichkeit, löscht die Gluth der Lust, und zündet an die Flamme der Keuschheit[5]).

Die Worte, womit die Kirche an der bekannten Stelle der Präfation de quadragesima[6]) das Fasten anpreis't, beruhen auf der gleichen Anschauung. Deshalb finden wir auch das Fasten schon in der heiligen Schrift als ein gutes Gott wohlgefälliges Werk theils empfohlen, theils befohlen, sowohl im A. T.[7]), als im N. T.[8]),

---

dine interveniente, vel si non posset de facili recursus ad superiorem haberi. Si vero causa sit dubia, debet aliquis ad superiorem recurrere, qui habet potestatem in talibus dispensandi.

1) *Thom.* 2. 2. qu. 147. art. 1.

2) 2 Cor. 6, 6. Hiermit übereinstimmend sagt der heil. Hieronymus (lib. 2. contr. Jov. c. 6.): „sine Cerere et Baccho friget Venus."

3) Daniel 10, 2—4.

4) Joel 12, 12.

5) Serm. de temp. 230.

6) „Deus, qui corporali jejunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et praemia."

7) Richt. 20, 26. Esth. 4, 3. 16. Judith. 4, 7—11. 1 König. 7, 6 ff. Joel 12, 12.; thatsächlich empfohlen wird das Fasten durch das Beispiel des Moses (2 Mos. 34, 28.), des Elias (1 Kön. 19, 8.), des Tobias (Tob. 12, 8.) und anderer alttestamentlicher Propheten.

8) Bekanntlich beobachtete Johannes der Täufer ein sehr strenges Fasten (Matth 3, 4.), und Christus selbst bereitete sich durch ein vierzigtägiges Fasten auf sein öffentliches Lehramt vor (Matth. 4, 2.); ebenso billigt er es als etwas Gottwohlgefälliges, wenn dabei nur eine jede

und die Geschichte lehrt, daß es in der Kirche stets als ein besonders gutes und gottwohlgefälliges Werk angesehen und anfänglich zu bestimmten Zeiten und bei besonderen Anlässen aus eigenem frommen Antriebe geübt, dann aber förmlich vorgeschrieben ward.

2. Ist aber dem Gesagten zufolge das Fasten als etwas an sich Gutes und Heilsames schon durch das Naturgesetz geboten (jejunium naturale): so erscheint doch das positive Gebot der Kirche, wodurch Zeit, Art und Weise des Fastens näher bestimmt wird, sehr weise und zweckmäßig (jejunium ecclesiae). Denn wie es nach dem Ausdrucke des heil. Thomas den weltlichen Fürsten zukommt, Gesetze, welche das Naturrecht näher bestimmen, über Dasjenige zu geben, was der gemeinen Wohlfahrt in zeitlichen Dingen förderlich ist; so kommt es auch den kirchlichen Vorstehern zu, Vorschriften über Dasjenige zu ertheilen, was der gemeinen Wohlfahrt der Gläubigen in geistlichen Dingen frommt [1]). Auch sind von der Kirche die Fasttage selbst offenbar sehr weise und zweckgemäß ausgewählt. Da nämlich das Fasten hauptsächlich zur Sühne der Sünden und zur Erhebung des Geistes dient, so wird es besonders zweckgemäß in jenen Zeiten beobachtet, in denen man sich einerseits von der Sünde reinigen und anderseits den Geist durch Andacht zu Gott erheben soll. Beides trifft zu an den kirchlich festgesetzten Tagen: in und vor der österlichen Zeit, an den Vorabenden höherer Feste, zu deren würdigen Feier wir uns eben an den Vortagen vorbereiten sollen, und an den Quatembertagen, welche, als die Tage, wo die heiligen Weihen ertheilt werden, nicht bloß wichtig sind für die Geweihten, sondern auch für das ganze christliche Volk, zu dessen Nutzen die Priester geweiht werden [2]). Interessant ist noch die Bemerkung Gregor's des Gr., daß unter Anderem die vierzigtägigen Fasten auch deshalb angeordnet seien, damit wir Gott vom Jahre gleichsam den Zehnten entrichteten.

§. 265.

Der Geist des Fastengebotes.

Von dem Buchstaben des Fastengebotes ist zu unterscheiden der Geist dieses Gebotes. Der Geist des Fastengebotes besteht in der

Scheinheiligkeit vermieden werde (Matth. 6, 16 ff.), und er bezeichnet es als Mittel, von Gott Großes zu erlangen (Matth. 17, 20. Marc. 9, 29.). Auch findet sich in der Apostelgeschichte ausdrücklich erwähnt, daß von den Aposteln und den ersten Christen bei wichtigen Angelegenheiten gefastet wurde.

1) Thom. a. a. O. art. 3.

2) Thom. a. a. O. art. 3.

wirklichen Abtödtung und Bekämpfung der Sinnlichkeit, in der Enthaltung von Sünden, in wahrer Buße und einem erhöhten Tugendeifer. Dieser Geist des Fastengebotes wird in der heiligen Schrift[1]), wie von den Vätern oft und dringend herausgehoben. Bemerkenswerth sind in dieser Beziehung besonders die Worte des heil. Augustinus: „Wollen wir uns Speisen nützlich abbrechen, so sollen wir vor Allem uns von den Sünden enthalten; denn was nützt es, den Leib von Speisen frei halten, aber die Seele mit Sünden anfüllen. Von Sünden müssen wir uns frei halten, damit nicht unser Fasten ebenso wie das Fasten der Juden von Gott verworfen werde[2]).“ In gleichem Sinne sagt Leo der Große in seiner vierten Rede vom Fasten: „Fruchtlos wird die Speise dem Leibe entzogen, wenn die Seele nicht vom Bösen abgezogen und die Zunge von bösen Reden nicht zurückgehalten wird.“

Der wahrhaft kirchlich Gesinnte erfüllt nach dem Sinne der Kirche mit dem Buchstaben zugleich den Geist des Fastengebotes. Eins ist so nothwendig, wie das Andere. Man soll weder den Buchstaben auf Kosten des Geistes, noch den Geist auf Kosten des Buchstabens erheben. Wie der Buchstabe ohne den Geist tödtet, so kann da von keinem Geiste die Rede sein, wo man noch nicht zu gehorchen gelernt hat.

Zweiter Abschnitt.

Die Bethätigung der christlichen Gesinnung in der Richtung auf die vernünftigen, der Seligkeit fähigen Geschöpfe Gottes.

§. 266.

Gliederung.

Zu den vernünftigen, der Seligkeit theilhaftigen oder fähigen Geschöpfen Gottes gehören: die eigene Person, die Mitmenschen auf Erden, die Seelen im Fegefeuer und die Engel und Seligen im Himmel. Ueber das rechte Verhalten des Christen gegen die Engel und Seligen im Himmel ist schon gehandelt worden; übrig bleibt daher nur noch die Lehre von der Bethätigung der christlichen Gesinnung 1. gegen sich selbst; 2. gegen seine Mitmenschen auf Erden

---

1) Vergl. Jes. 58, 3—7. Sirach 34, 30. 31. u. A.
2) Serm. de temp. 64.

und 3. gegen die Seelen im Fegefeuer. In der Bethätigung der christlichen Gesinnung gegen sich selbst besteht die wahre thätige Selbstliebe; in der Bethätigung der christlichen Gesinnung gegen die Mitmenschen auf Erden und die Seelen im Fegefeuer besteht die wahre thätige Nächstenliebe. Da aber die Nächstenliebe im Grunde nur die erweiterte Selbstliebe ist, so werden, zu Vermeidung unnützer Wiederholung, beide am besten nicht von einander abgesondert oder als Hauptabtheilungen einander gegenübergestellt, sondern in einer und derselben Abtheilung neben einander behandelt.

Für den Zweck weiterer Gliederung dieser Abtheilung ist nöthig festzustellen, worin das Wesen der thätigen christlichen Selbst- und Nächstenliebe bestehe. Das Wesen der thätigen christlichen Selbstliebe aber besteht darin, daß ich den Willen Gottes an meiner eigenen Person ausführe, und das Wesen der thätigen christlichen Nächstenliebe besteht darin, daß ich den Willen Gottes an der Person meines Nächsten ausführe. Den Willen Gottes an meiner eigenen Person führe ich aber aus, wenn ich Alles, was mir von Gott verliehen worden ist, heilig halte und es nach Möglichkeit weiter ausbilde oder vervollkommene; den Willen Gottes an der Person des Mitmenschen führe ich aus, wenn ich ebenso heilig halte, was Gott ihm verliehen und nach Möglichkeit ihm dazu behülflich bin, es an sich ebenfalls weiter auszubilden oder zu vervollkommenen. Gott hat mir aber verliehen Leib und Seele und der Seele hat er sein Ebenbild eingedrückt; eben dasselbe hat er dem Mitmenschen verliehen. Vermöge der thätigen Selbstliebe soll ich also heilig halten, rücksichtlich weiter ausbilden meinen Leib und alle Kräfte meines Leibes, und heilig halten, rücksichtlich weiter ausbilden meine Seele und alle Kräfte meiner Seele. Vermöge der thätigen Nächstenliebe soll ich heilig halten Leib und Seele des Nächsten, rücksichtlich ihn in Ausbildung seiner leiblichen und seiner Seelenkräfte nach Möglichkeit unterstützen.

Den natürlichen Gaben hat ferner Gott noch übernatürliche hinzugefügt, er hat den Menschen anfänglich in den Stand der heiligmachenden Gnade versetzt, welche bewirkte, daß seine niederen Vermögen, die Sinnlichkeit, sich seinem Geiste, und daß sein Geist sich Gott unterwarf. Zwar ist der Mensch durch den Sündenfall der heiligmachenden Gnade verlustig gegangen, aber sie ist ihm auch in der Wiedergeburt wieder geschenkt worden. Auch dieses höhere übernatürliche Geschenk nun soll der Mensch heilig halten, bewahren und vermehren; worin sich seine Selbstliebe sogar vorzugsweise bethätigt. Ebenso soll er es vermöge der Nächstenliebe

auch heilig halten in seinem Mitmenschen, er soll ihn unterstützen, es zu erlangen, es zu bewahren und zu vermehren: mit anderen Worten, der Christ soll die Sinnlichkeit in Unterordnung unter dem Geiste und den Geist in Unterordnung unter Gott erhalten und diese beiderseitige Unterordnung immer vollständiger machen; und er soll dazu ebenfalls seinem Mitmenschen behülflich sein.

Uebersehen wir das Gesagte, so wird in dieser Abtheilung über folgende Rubriken zu handeln sein:

1. Die pflichtmäßige Sorge für das eigene wie das fremde leibliche Leben und für alle Bedingungen des leiblichen Lebens, doch in Unterordnung des Leibes und der leiblichen Güter unter die Seele.

2. Die pflichtmäßige Sorge für die Seele und alle Kräfte der Seele, der eigenen, wie der meines Mitmenschen, doch in Unterordnung der Seele unter Gott.

Dann muß noch im Besonderen gehandelt werden

3. von der Bethätigung der Liebe gegen die Seelen im Fegefeuer.

Und da endlich der Mensch kein isolirtes auf sich selbst beschränktes Wesen ist, da er ebenso keinen seinesgleichen für ein isolirtes, auf sich beschränktes Wesen ansehen darf, da er vielmehr in weiteren oder engeren gesellschaftlichen Verbindungen lebt und mit Anderen durch fortwährende Bande verbunden und verkettet ist: so muß der Christ seine christliche Gesinnung auch in diesen gesellschaftlichen Verbindungen bethätigen. Die Darstellung dieser Social-Pflichten wird das vierte und letzte Hauptstück dieser Abtheilung bilden.

Erstes Hauptstück.

Die pflichtmäßige Sorge für das eigene, wie für das fremde leibliche Leben und für alle Bedingungen dieses Lebens, doch in Unterordnung des Leibes unter die Seele.

I. Pflichtmäßige Sorge für das eigene leibliche Dasein und Leben, wie für das leibliche Dasein und Leben des Mitmenschen.

§. 267.

Bedeutung des Leibes und des leiblichen Lebens überhaupt.

Ist das leibliche Leben auch nicht der Güter höchstes, so ist es doch, christlich angeschaut, ein sehr hohes Gut; denn:

1. liegt der Vorzug des menschlichen Leibes schon in der Art und Weise ausgesprochen, wie ihn Gott erschaffen, rücksichtlich gebildet hat. Während Gott nämlich die übrigen Wesen durch sein

Machtwort in's Dasein rief, bildete er, wie Bossuet sich ausdrückt, den menschlichen Leib gleichsam mit seinen eigenen Fingern.

2. Eine noch höhere Würde ist aber unserem Leibe verliehen worden durch die Geheimnisse der Erlösung und der Heiligung. Es nahm nämlich der Sohn Gottes selbst einen menschlichen Leib an, um in diesem Leibe das Werk der Erlösung zu vollbringen; mit diesem Leibe stand er von den Todten auf, mit diesem Leibe fuhr er in den Himmel, und mit diesem Leibe sitzt er am Throne Gottes, in der Herrlichkeit seines Vaters. Und durch die Heiligung unserer Seele mittelst der heiligen Sacramente ward und wird unser Leib gleichsam mitgeheiligt, er wird berührt vom Wasser der Taufe und vom heiligen Chrisam, er wird gespeiset mit der himmlischen Speise des heiligen Altarssacramentes und bei herannahendem Tode wird er mit dem heiligen Oele gesalbt. In Ansehung dessen bezeichnet die heilige Schrift unsere Leiber als Glieder Jesu Christi und als Tempel des heiligen Geistes [1]; und sie gründet hierauf die Forderung, daß wir die Glieder unseres Leibes nicht mehr erniedrigen zu Werkzeugen der Sünde, sondern daß wir sie vielmehr Gott als Werkzeuge der Gerechtigkeit darbieten sollen [2].

3. Endlich ist nach Lehre der Offenbarung das leibliche Leben die Vorbereitung für das ewige, die Zeit des Verdienstes, die Aussaat für die große Erndte, der Tag, den wir im Weinberge des Herrn zu arbeiten haben, die Frist, in der wir mit den uns anvertrauten Talenten wuchern sollen [3].

Durch diese seine Bestimmung ist das leibliche Leben von unschätzbarem Werthe, und jeder Augenblick desselben ist kostbar, weil ich mit jedem Augenblicke die Ewigkeit gewinnen und die Ewigkeit verlieren kann. Die Pflicht, Leib und Leben heilig zu halten, ergibt hieraus sich von selbst. Diese Pflicht ist aber theils als eine negative, theils als eine positive aufzufassen, wovon im Folgenden genauer gehandelt werden wird.

§. 268.

Die pflichtmaßige Sorge für das eigene leibliche Leben in negativer Hinsicht.

1. Die negative Pflicht der Sorge für das eigene Leben fordert, daß ich Alles unterlasse, wodurch voraussichtlich meine Gesund-

1) 1 Cor. 6, 13. 3, 16.
2) Röm. 6, 13.
3) Matth. 13, 24 ff. 20, 1 ff. 25, 14 ff.

heit oder mein Leben direct oder indirect, ganz oder theilweise, plötzlich oder allmählich zerstört oder gefährdet werden kann.

Die schreiendste Verletzung dieser Pflicht ist der Selbstmord; wovon man wieder verschiedene Arten unterscheidet.

a. Der grobe und totale Selbstmord (suicidium wohl zu unterscheiden von der Selbsttödtung, die ganz unverschuldet sein kann) ist die beabsichtigte und plötzliche Zerstörung seines eigenen Lebens. Derselbe ist in einer dreifachen Hinsicht ein schweres und fluchwürdiges Verbrechen, als ein Frevel gegen Gott selbst, als ein Frevel gegen die Natur und gegen sich selbst, und endlich als ein Frevel gegen die ganze menschliche Gesellschaft.

α. Der Selbstmord ist erstens ein Frevel gegen Gott selbst, indem man dadurch in Gottes höchstes Majestätsrecht unbefugter Weise eingreift. Denn der Offenbarung zufolge ist nicht der Mensch selbst der Herr seines Lebens, sondern der Herr seines Lebens ist Gott, er, der, wie die heilige Schrift sagt, tödtet und lebendig macht [1]) und in dem wir leben, weben und sind [2]).

β. Der Selbstmord ist ein Frevel gegen die Natur und gegen sich selbst; denn das Gesetz der Selbsterhaltung ist jedem Menschen gleichsam unauslöschlich in's Herz geschrieben, so daß die freventliche Zerstörung seines Lebens nur als ein Act der schrecklichsten Un- und Widernatur erscheint; und wie wir gesehen, ist das leibliche Leben die Zeit der Vorbereitung auf das ewige; wer daher sein zeitliches Leben freventlich zerstört, raubt sich jede Möglichkeit, sein Lebensziel zu erreichen und schneidet sich die Bedingung seiner Heilswirkung selbst ab.

γ. Endlich ist der Selbstmord ein Frevel gegen die ganze menschliche Gesellschaft; denn der Mensch lebt nicht nur für sich, sondern auch für die übrige Gesellschaft; besonders schwer versündigt sich aber der Selbmörder gegen Diejenigen, die vorzugsweise auf ihn angewiesen sind [3]).

Die Kirche selbst gibt ihren Abscheu vor diesem Verbrechen deutlich genug dadurch zu erkennen, daß sie den Selbstmörder als excommunicirt betrachtet und ihn des kirchlichen Begräbnisses für unwürdig erklärt.

Die versuchten Einwendungen sind schon vom heil. Thomas sehr gut widerlegt worden. Irrig, sagt er, ist die Ansicht, der Mensch

1) 5 Mos. 22, 39.
2) Apst. 17, 28.
3) *Thom.* 2. 2. qu. 64. art. 3.

dürfe sich das Leben nehmen, um einem größeren Uebel des gegenwärtigen Lebens auszuweichen; denn das größte aller Uebel dieses gegenwärtigen Lebens ist der Tod, und sich selbst den Tod geben, um das Elend dieses Lebens zu vermeiden, heißt, ein größeres Uebel wählen, um einem geringeren zu entfliehen. 2. Es ist auch nicht gestattet, sich selbst zu tödten, um sich wegen einer begangenen Sünde selbst zu bestrafen; denn offenbar schadet man sich am meisten, wenn man sich der zur Buße nothwendigen Zeit beraubt und es darf ja auch der Missethäter nur durch den Richterspruch der öffentlichen Gewalt getödtet werden. 3. Ebensowenig ist es einem Weibe erlaubt, sich selbst zu tödten, um nicht von einem Anderen geschändet zu werden; denn es ist nicht erlaubt, das größte Verbrechen gegen sich selbst, den Selbstmord, zu begehen, um das geringere Verbrechen des Anderen zu verhüten; denn das gewaltsam geschändete Weib, die in die Sünde des Anderen nicht einwilligt, begeht selbst keine Sünde, da, wie Lucia sagte, der Körper nicht befleckt werden kann, als durch Zustimmung des Geistes. Und es steht fest, daß die Unzuchtssünde ein geringeres Verbrechen ist, als der Mord und besonders als der Selbstmord; denn dieser ist unter allen Verbrechen, die gegen den Menschen begangen werden können, das schwerste, weil der Mensch dadurch sich selbst schadet, da er sich doch selbst die größte Liebe schuldig ist, so wie dieses Verbrechen auch unter allen das gefährlichste ist, weil es keine Zeit mehr übrig läßt, es durch Buße wieder sühnen zu können. 4. Ferner ist es Keinem erlaubt, sich selbst zu tödten, aus Furcht, in eine Sünde zu willigen; denn man darf nie das Böse thun, damit Gutes daraus entspringe, oder damit Böses vermieden werde, zumal, wenn das Böse, das vermieden werden soll, ein geringeres und ein weniger gewisses ist; offenbar ist aber die mögliche Einwilligung in eine Sünde kein gewisses Uebel, da Gott mächtig genug ist, den Menschen in jeder Versuchung vor der Sünde zu bewahren [1]).

Es kann allerdings der Selbstmord öfters einen gewissen Schein von Tapferkeit gewinnen (Cato, Lucretia); aber diese anscheinende Tapferkeit ist im Grunde doch nur wieder Feigheit; denn die wahre Tapferkeit zeigt sich darin, daß man nicht davor zurückschreckt, um der Uebung einer Tugend oder um der Meidung einer Sünde willen den Tod von Anderen zu erleiden; nicht aber darin, daß man sich selbst tödtet, um Uebeln zu entgehen, die man zu ertragen sich nicht stark genug glaubt.

---

1) *Thom.* 2. 2. qu. 64. art. 5.

Betreffend die Beispiele von Selbsttödtung bei einigen biblischen Personen [Samson[1]), Razias[2])] so wie bei einzelnen Heiligen (Apollonia, die, um der Schändung zu entgehen, in die Flammen sprang; Pelagia und deren Tochter, die sich in derselben Absicht in den Fluß stürzten): so nimmt man wohl mit dem heil. Augustinus[3]) und mit dem heil. Thomas[4]) am besten an, daß sie aus göttlicher Inspiration oder auf Antrieb des heiligen Geistes so gehandelt. Wenn Verbrecher sich selbst der Gerechtigkeit ausliefern, wovon sie den Tod als natürliche Folge voraussehen, oder wenn zum Tod verurtheilte Verbrecher das Todesurtheil an sich selbst vollstrecken, wenn z. B. zum Giftbecher Verurtheilte selbst den Giftbecher nehmen, wenn zum Scheiterhaufen Verurtheilte selbst auf den Scheiterhaufen steigen, oder wenn solche, die zum Hungertode verurtheilt sind, sich des Essens enthalten; so kann dieses natürlich nicht als Handanlegung an sich selbst oder als Selbstmord angesprochen werden, weil in diesen Fällen keine positive, sondern nur eine negative Mitwirkung zu seinem Tode, ein bloßes Geschehenlassen, stattfindet[5]).

b. Der feine Selbstmord, worunter man alle Handlungsweisen versteht, wodurch voraussichtlich Gesundheit und Leben allmählig untergraben werden kann; es gehören dahin namentlich alle Arten von Ausschweifungen und heftigen Leidenschaften, besonders Zorn, Unzucht, Unmäßigkeit; auch Ueberspannung der Körper- und Seelenkräfte aus Ehrgeiz, Gewinnsucht oder ähnlichen unreinen Motiven.

c. Der partiale Selbstmord oder die absichtliche Verletzung seines eigenen Lebens. Denn wie der Mensch nicht Herr seines ganzen Leibes und Lebens ist, so ist er auch nicht Herr der einzelnen Glieder seines Leibes oder der einzelnen Kräfte seines Lebens; vielmehr sind, wie die heilige Schrift sagt, alle Haare unseres Hauptes von Gott gezählt. Namentlich gehört hieher die sogenannte Selbstentmannung, die schlechterdings untersagt ist, geschehe sie, wie bei Origenes, aus einem falschen Tugendeifer, um nämlich von den fleischlichen Versuchungen befreit zu werden, da die Natur nicht vernichtet, sondern besiegt und durch Unterordnung unter den Geist verklärt werden soll; oder geschehe sie zu anderen irdischen oder vermeint religiösen Zwecken; etwa in der Absicht, eine angenehmere

1) Richt. 16, 30.
2) Macc. 14, 3.
3) De civ. Dei lib. 1. c. 21.
4) *Thom.* 2. 2 qu. 64. art. 5.
5) Vergl. *Taberna*, Synops. theol. pract. tract. II. cap. XXVI.

Stimme zu erlangen und diese zur Verherrlichung des Gottesdienstes zu verwenden; denn der Zweck heiligt nie das Mittel [1]).

Bemerkenswerth sind übrigens einige in der Kirchengeschichte aufbewahrte Beispiele von vorgekommenen absichtlichen Verstümmelungen des eigenen Leibes bei sonst sehr sittenreinen Charakteren. Ein gewisser Anachoret Marcus z. B. soll sich, weil er aus Demuth nicht zum Priester ordinirt werden wollte, den Daumen abgehauen haben; und Hieronymus erzählt im Leben des heil. Paulus, daß ein christlicher Jüngling, von einer liederlichen Weibsperson versucht, sich, um der Versuchung zu widerstehen, die Zunge abgebissen und sie ihr in's Angesicht geschleudert habe. Es versteht sich von selbst, daß diese Mittel verkehrt waren.

Daß eine zur Erhaltung des Lebens nothwendige Amputation nicht unerlaubt ist, bedarf keiner Erinnerung. Wie es nach der heiligen Schrift besser ist, daß ein Mensch sterbe, als daß das ganze Volk zu Grunde gehe, so ist es auch besser, daß eher ein Glied, als daß der ganze Körper zu Grunde gehe.

d. Endlich ist durch die negative Pflicht der Selbsterhaltung verboten: Waghalsigkeit, Tollkühnheit, halsbrechende Künste, mit einem Worte Alles, wodurch voraussichtlich Leben oder Gesundheit gefährdet werden kann.

2. Das Gesagte schließt nicht aus, daß es gestattet sei, um einer wichtigen und gerechten Ursache willen etwas zu thun oder zu unterlassen, woraus der Tod, ohne beabsichtigt zu sein, als Folge hervorgeht; denn es ist dem Menschen nicht verboten, sein Leben jemals der Gefahr auszusetzen und es ist ihm nicht geboten, es nach allen seinen Kräften immer positiv zu erhalten; sondern verboten ist ihm nur, es ohne gerechte Ursache der Gefahr auszusetzen. Es darf z. B. der Soldat nicht nur, sondern er soll auch um des allgemeinen Wohles willen sein Leben wagen; er soll selbst bei der sicheren Gefahr des Todes auf seinem Posten bleiben oder auf den Befehl des Feldherrn den Feind angreifen. Ueberhaupt ist in allen Fällen, wo das Leben ohne Verletzung einer höheren Pflicht nicht erhalten werden kann, die Aufopferung desselben nicht nur erlaubt, sondern auch pflichtmäßig; denn in diesen Fällen wird nicht der Tod, sondern es wird nur die Uebung einer Pflicht oder auch eines Rathes beabsichtigt, in deren Folge der Tod einmal nicht abgewendet werden kann.

---

1) Vergl. Conc. Nic. I. c. 1.; desgleichen Benedict's XIV. de Synodo Dioeces. l. 2. c. 7.

§. 269.

Die pflichtmäßige Sorge für das leibliche Leben des Mitmenschen in negativer Hinsicht.

Die negative Pflicht der Sorge für das Leben meines Mitmenschen fordert, daß ich Alles unterlasse, wodurch voraussichtlich sein Leben oder seine Gesundheit direct oder indirect, ganz oder theilweise, plötzlich oder allmählig zerstört oder gefährdet werden kann. Durch diese Pflicht sind mithin verboten:

a. der Mord, d. h. die ungerechte und vorsätzliche Zerstörung des Lebens des Mitmenschen (homicidium). Alle Gründe, welche gegen den Selbstmord sprechen, sprechen zugleich gegen den Menschenmord; wie jener, ist er ein frevelhafter Eingriff in das höchste Majestätsrecht Gottes, eine schwere Ungerechtigkeit gegen den Gemordeten, wie gegen die Angehörigen des Gemordeten, und ein Frevel gegen die ganze menschliche Gesellschaft. Um uns seine ganze Abscheulichkeit erkennen zu lassen, bezeichnet ihn die heilige Schrift als eine Sünde, die zum Himmel schreit [1]).

Derselbe kann entweder ein einfacher oder ein qualificirter sein, letzteres mit Rücksicht auf Art und Zweck der Ausführung: Meuchelmord, gedungener Mord, Raubmord; oder mit Rücksicht auf die besondere Qualität des Gemordeten: Gattenmord, Kindermord, Vatermord, Priester- und Königsmord: alles Handlungen, die einen noch höheren Grad von Bosheit voraussetzen, und daher auch nach göttlichem und menschlichem Rechte schwerer bestraft werden. Eine besondere Art von Mord ist die beabsichtigte Abtreibung der Leibesfrucht (procuratio abortus). Ist die Leibesfrucht belebt — und die Behauptung, daß die Leibesfrucht nicht eher belebt werde, bis sie geboren werde, ist von der Kirche verdammt worden [2]) —; so wird durch die Abtreibung derselben ein wirklicher Mord begangen, indem dann ein wirkliches Menschenleben ungerechter Weise zerstört wird [3]); ist die Leibesfrucht unbelebt, so wird dadurch, wenn auch kein gegenwärtiges, doch ein künftiges Men-

---

1) 1 Mos. 4, 10.

2) Innocenz XI. hat nämlich folgenden Satz condemnirt: Videtur probabile omnem foetum, quamdiu in utero est, carere anima rationali, et tunc primum incipere eandem habere, cum paritur; ac consequenter dicendum erit, in nullo abortu homicidium committi.

3) Sehr treffend sagt Tertullian Apologet. c. VIII.: Homicidii festinatio est prohibere nasci, nec refert natam quis eripiat, an nascentem disturbet: homo est et qui est futurus, etiam fructus omnis jam in semine est.

schenleben (homo futurus, wie Tertullian sagt) zerstört, mithin ebenfalls eine Art von Mord begangen. Doch ist die Unterscheidung zwischen belebter und unbelebter Leibesfrucht insofern wichtig, als durch die Bulle Gregor's XIV. (sedis apostolicae v. J. 1521) die Abtreibung der beseelten Leibesfrucht zugleich mit der Strafe der Excommunication und Irregularität belegt ist. Freilich schwankt man in der Bestimmung, von welchem Tage nach der Empfängniß an gerechnet das Leben eintrete. Die gewöhnliche Annahme der älteren Moralisten ist, daß man der Strafe der Excommunication und Irregularität verfalle, wenn man die Leibesfrucht abtreibe nach dem vierzigsten Tage der Empfängniß, wenn sie männlich, und nach dem achtzigsten, wenn sie weiblich; sei es zweifelhaft, ob sie männlich oder weiblich, so sei das Erstere zu präsumiren[1]). In neueren Zeiten hat man aber diese Bestimmungen fallen lassen, indem man annimmt, daß die Belebung gleich nach der Zeugung eintrete.

Jede bewußte Mitwirkung zur procuratio abortus ist natürlich, wie dieses Verbrechen selbst, streng verboten.

Die Schuld der indirecten Abtreibung der Leibesfrucht, die, ohne beabsichtigt zu werden, als Folge von schwerer Arbeit, körperlicher oder geistiger heftiger Bewegung, von Unmäßigkeit u. dgl. eintritt, bestimmt sich durch die Frage, ob und wie weit es möglich war, diese Folge vorauszusehen, oder Dasjenige zu unterlassen, wodurch diese Folge bedingt war. Keinenfalls verfällt man aber dadurch den über die procurantes abortum verhängten kirchlichen Strafen[2]).

Controvertirt wird die Frage, ob es erlaubt sei, zur Rettung des Lebens einer schwangeren Mutter eine Arznei zu geben, welche voraussichtlich den abortus bewirken oder veranlassen könnte, wofern dieser nur nicht beabsichtigt werde (denn die beabsichtigte procuratio abortus ist unzweifelhaft und unter allen Umständen unerlaubt). Die gewöhnliche Ansicht ist, es sei jenes erlaubt, wenn man mit Gewißheit annehmen könne, daß die Leibesfrucht noch nicht belebt sei; und man beruft sich hiefür auf den Satz des heil. Thomas, daß, wenn ein Act zwei Folgen habe, die gute Folge intendirt, die üble aber zugelassen werden dürfe, wofern hiezu nur ein gerechter Grund vorhanden sei. Ein gerechter Grund, die üble Folge zuzulassen, sei aber hier die Erhaltung des Lebens der Mut-

---

1) Vergl. Billuart a. a. O. Tom. X. diss. X. art. VII.

2) Vergl. Billuart a. a. O.

ter, welche der Erhaltung des noch nicht belebten Fötus vorgezogen werden dürfe. Unerlaubt aber sei jenes, wenn man mit Gewißheit oder auch nur mit Wahrscheinlichkeit annehmen müsse, daß der Fötus belebt und noch einige Hoffnung vorhanden sei, daß er lebendig geboren und getauft werden könne. Denn dann handele es sich um das ewige Wohl des Kindes, das die Mutter selbst ihrem eigenen leiblichen Wohle vorziehen müsse[1].

b. Duell (μονομαχία), d. i. der lebensgefährliche Zweikampf zwischen Privaten zur Beilegung eines Zwistes nach vorhergehender Verabredung über die zu gebrauchenden Waffen, über Ort und Zeit. Gerathen zwei urplötzlich in aufwallendem Zorne aus irgendwelcher Ursache aneinander, so daß der Eine den Anderen verwundet oder tödtet, so ist dieser Kampf, weil nicht verabredet, nicht ein eigentlicher Zweikampf, und unterliegt nicht den kirchlichen Strafen, die über das Duell verhängt worden sind. Daß das Duell schwer sündhaft sei, kann einem Zweifel nicht unterliegen; es stellt sich dasselbe dar als Eingriff in das höchste Majestätsrecht Gottes, dem allein das Recht über Leben und Tod zusteht; es erscheint ferner als eine schwere Versündigung gegen sich selbst, wie gegen den Mitduellanten, indem man dadurch sein und des Mitduellanten zeitliches und ewiges Wohl der Gefahr aussetzt, und es ist zugleich ein Frevel gegen die ganze gesellschaftliche Ordnung. Und diesen seinen verbrecherischen Charakter verliert es selbst dann nicht, wenn es auf keine eigentliche Tödtung, sondern nur auf Verwundung des Anderen abgesehen ist; denn aus den eben genannten Gründen ist und bleibt auch eine solche Verwundung eine unsittliche und verbrecherische Handlung. Die versuchten Rechtfertigungen oder Entschuldigungen des Duells verdienen hier keine Widerlegung. Wer sich dem Duell unterziehen zu müssen glaubt, um sich nicht den Vorwurf der Feigheit zuzuziehen oder um eine ihm angeheftete Schmach oder Schande auszulöschen, beweis't, daß er von wahrer Ehre keinen Begriff hat[2]. Die Anschauung der Kirche vom Duelle hebt vollends jeden Zweifel auf. Die Kirche nämlich bezeichnet das Duell als einen unter Mitwirkung des Teufels eingeführten Gebrauch[3], und verhängt nicht

---

1) Vergl. Billuart a. a. O.

2) Papst Alexander VII. hat daher ganz mit Recht folgenden Satz verdammt: Vir equestris ad duellum provocatus potest illud acceptare, ne timiditatis notam apud alios incurrat.

3) Conc. Trid. Sess. XXV. de ref. cap. 19. Detestabilis duellorum

bloß über die Duellanten, sondern auch über die Secundanten, Permittenten und geflissentlichen Zuschauer und alle irgend Mitwirkenden die Strafe der Excommunication, welche ipso facto schon durch die Verabredung des Duells verwirkt wird, wenn dasselbe auch später nicht ausgeführt werden sollte. Und um einen desto stärkeren Abscheu vor dieser heidnischen Unsitte einzuflößen, hat Benedict XIV. (1752: detestabilis) verordnet, daß selbst Diejenigen, welche, wenn auch bußfertig und mit der Kirche ausgesöhnt, an den Folgen des Duells sterben, des kirchlichen Begräbnisses beraubt werden sollen.

Sollte mich jedoch ein Feind tödten wollen und mir aus Großsprecherei Waffen zur Gegenwehr gestatten, so dürfte ich, wenn ich nicht die Flucht ergreifen könnte, den Kampf allerdings annehmen. Dieser Kampf würde meinerseits nicht den Charakter eines Duells haben, sondern nur ein Act der Nothwehr sein. Auch versteht es sich, daß das Duell erlaubt ist, wenn die Obrigkeit es anordnet, um einen Krieg zu beendigen.

c. Jede ungerechte körperliche Verstümmelung oder Mißhandlung des Mitmenschen, jede Gefährdung seines Lebens oder seiner Gesundheit durch Verleitung zu gefährlichen Wagnissen, durch Verkauf oder Verabreichung ungesunder Nahrungsmittel oder mit Krankheitsstoffen behafteter Kleidungen, durch Ueberladung mit körperlichen oder geistigen Arbeiten, durch Verführung zu einem Geist und Körper zerrüttenden Leben, durch Verursachung von Kummer, Verdruß, Gram und was dergleichen mehr ist.

Beschränkungen.

Der Mord ist die ungerechte und vorsätzliche Tödtung des Nächsten; ist die Tödtung eine gerechte oder unvorsätzliche, so fällt sie nicht unter die Kategorie von Mord. Wir handeln 1. von der berechtigten Tödtung.

a. Die Tödtung der Missethäter von Seiten der obrigkeitlichen Gewalt.

Berechtigt ist die Tödtung der Missethäter von Seiten der Obrigkeit. Daß der Obrigkeit das Recht, Missethäter mit dem Tode zu bestrafen, wirklich zusteht, darf bei den so klar sprechenden Zeugnissen der heiligen Schrift keinen Augenblick bezweifelt werden.

usus fabricante diabolo introductus, ut cruenta corporum morte animarum etiam perniciem lucretur, ex christiano orbe penitus exterminetur etc.

Abgesehen von mehreren dahin lautenden Aussprüchen des A. T.[1]), sagt der Apostel ausdrücklich, die Obrigkeit führe das Schwerdt nicht umsonst[2]); und unter der Gewalt des Schwerdtes kann hier offenbar nur die Gewalt verstanden werden, Blut zu vergießen oder Missethäter mit dem Tode zu bestrafen. Uebrigens versteht es sich von selbst, daß diese Gewalt nur als eine der Obrigkeit von Gott übertragene anzusehen sei (alle andere Ableitungsweisen sind unhaltbar), da der eigentliche Herr über Leben und Tod nur Gott ist. Es hat aber Gott der Obrigkeit diese Gewalt nicht nur durch das positive Gesetz; er hat sie ihr auch schon durch das Naturgesetz übertragen; und folglich besitzen auch die nicht christlichen Obrigkeiten dieselbe.

Gott, sagen wir, hat diese Gewalt der Obrigkeit schon durch das Naturgesetz übertragen; denn naturrechtlich betrachtet verhält sich der einzelne Mensch zur menschlichen Gesellschaft, wie sich das Glied zum Körper verhält. Wie aber das Glied, welches dem ganzen Körper schädlich oder verderblich ist, zum Vortheil des ganzen Körpers abgeschnitten wird; so darf auch dasjenige Glied der menschlichen Gesellschaft, welches dem Körper der menschlichen Gesellschaft schädlich und verderblich ist, zum Vortheil des ganzen Körpers getödtet werden. Es ist allerdings richtig, daß der einzelne Mensch nicht bloß da ist um der ganzen menschlichen Gesellschaft willen, sondern daß er auch für sich selbst einen Zweck hat; aber dieses sein persönliches Recht muß dem höheren Rechte der ganzen menschlichen Gesellschaft offenbar nachstehen, wie das Wohl des Einzelnen dem Wohle des Ganzen nachsteht. Und ohnehin hat er dies sein persönliches Recht durch die Sünde verwirkt, indem er durch die Sünde von seiner menschlichen Würde abgefallen und zur Thierheit herunter gesunken ist[3]). Doch leuchtet aus Gesagtem zugleich ein, daß die Todesstrafe gerechter Weise nur wegen solcher Sünden oder Verbrechen verhängt werden darf, woraus der menschlichen Gesellschaft wirklich eine offenbare Gefahr oder Unheil entspringt[4]).

---

1) 2 Mos. 22, 3. 17. Ps. 100, 8 u. a. m.

2) Röm. 13, 4.

3) *Thom.* 2. 2. qu. 64. art. 2.

4) Billuart a. a. O. Vergl. *Thom.* 2. 2. qu. 66. art. 6., wo er sagt, die Todesstrafe dürfe nur verhängt werden: pro illis (peccatis), quae inferunt irreparabile nocumentum, vel etiam pro illis, quae habent aliquam horribilem deformitatem.

b. Die Tödtung des ungerechten Angreifers von Seiten des ungerecht Angegriffenen als Nothwehr.

Berechtigt ist die Tödtung des ungerechten Angreifers von Seiten des ungerecht Angegriffenen als Nothwehr, insofern dadurch nicht der Tod des ungerechten Angreifers, sondern die Erhaltung des eigenen Lebens bezweckt und das sogenannte moderamen inculpatae tutelae streng beobachtet wird.

Die Tödtung des Anderen, sagen wir, ist als Nothwehr erlaubt, insofern dadurch erstens nicht der Tod des ungerechten Angreifers, sondern die Erhaltung des eigenen Lebens bezweckt wird. Eigentlich sollte man nicht sagen: die Tödtung des ungerechten Angreifers sei erlaubt; sondern vielmehr: es sei erlaubt, sein eigenes Leben gegen den ungerechten Angreifer zu vertheidigen, wenn auch aus dieser Vertheidigung der Tod des Angreifers, unbeabsichtigt, folgen sollte.

Zweitens, haben wir gesagt, müsse hiebei das moderamen inculpatae tutelae beobachtet werden. Zur Beobachtung des moderamen inculpatae tutelae (der Ausdruck ist zuerst vom Papst Innocenz III. gebraucht worden) ist aber erforderlich:

α. daß die Vertheidigung stattfinde nicht etwa, um sich an dem Angreifer zu rächen, sondern um das Unrecht, das er uns zufügen will, abzuwehren. Daraus folgt aber wieder:

β. daß der ungerecht Angegriffene keine größere Gewalt anwenden dürfe, als nothwendig ist, sein Leben zu vertheidigen, rücksichtlich seinen Tod abzuwenden; im anderen Falle würde der Act der Selbstvertheidigung außer Verhältniß zu seinem Zwecke stehen, er würde ein Act der Rache und kein Act der reinen Vertheidigung mehr sein. Kann folglich der Zweck der Selbstvertheidigung, die Erhaltung des eigenen Lebens, durch gelindere Mittel, als durch solche erreicht werden, die den Tod des Angreifers zur Folge haben: durch Flucht, Entwaffnung, Verwundung oder Verstümmelung des Angreifers; so müssen diese gelinderen Mittel angewendet werden.

γ. Daß diese Selbstvertheidigung, aus der voraussichtlich der Tod des Nächsten sich als Folge ergeben wird, nicht eher eintrete, als auch der Angriff auf das eigene Leben stattfindet. Nicht erlaubt ist mir, Denjenigen zu tödten, der mir bloß droht, oder von dem ich nur weiß, daß er eine Gelegenheit sucht, mich zu tödten; oder der mir durch List u. dgl. nachstellt, denn ein solcher ist noch nicht actu ein ungerechter Angreifer.

Daß unter den eben angegebenen Bedingungen die Tödtung des

ungerechten Angreifers erlaubt sei, ist die einstimmige Lehre fast aller Moraltheologen, und sie ist ebenso sehr im positiven[1]), wie im natürlichen Gesetze begründet, wie solches der heil. Thomas in folgender Weise näher nachweis't.

Erstens, sagt er, ist es naturrechtlich erlaubt, Gewalt mit Gewalt abzuwehren, und die Tödtung des Anderen als Nothwehr ist eben nichts Anderes, als Abwehr einer ungerechten Gewalt.

Zweitens darf ich nach der Ordnung der Liebe für mein eigenes Leben mehr Sorge tragen, als für das Leben des Nächsten; und darf ich folglich auch die Erhaltung meines Lebens der Erhaltung des fremden Lebens vorziehen, wenn mein und des Nächsten Leben nicht zugleich erhalten werden kann.

Drittens endlich ist in diesem Falle die Tödtung des Anderen keine freiwillige Tödtung, sondern eine Tödtung, die ganz außer meiner Absicht liegt, und die nur Folge der auf die Erhaltung des eigenen Lebens hinzielenden Handlung ist.

Diese Eine auf die Erhaltung meines eigenen Lebens hinzielende Handlung nämlich hat hier zwei Folgen, wovon die eine in meiner Absicht und die andere außer meiner Absicht liegt; die erstere ist eine gute Folge, es ist eben die Erhaltung meines eigenen Lebens, die letztere ist zwar eine üble Folge, der Tod des Nächsten, zu Vermeidung dieser üblen Folge brauche ich aber die Handlung selbst nicht zu unterlassen, da ein gerechter Grund vorhanden ist, sie zu setzen, sondern es genügt, daß die üble Folge nur nicht intendirt wird[2]). Wenn Ambrosius sich im entgegengesetzten Sinne äußert, so spricht er entweder eine bloße Privatmeinung aus, die nicht bindend ist, oder er will die Unterlassung der Selbstvertheidigung nur als Rath, nicht aber als strenge Pflicht betrachtet wissen[3]). Die Aussprüche anderer heiligen Väter, die man gegen die Erlaubtheit der Tödtung des Nächsten als Nothwehr angeführt hat, lassen eine ähnliche Deutung zu[4]). Freilich wenn ich moralisch überzeugt wäre, daß ich durch Hinopferung meines Le-

1) 2 Mos. 22, 3.; vergl. hiezu die Erklärung des heil. Augustinus (qu. 84. in Exod.): intelligitur ergo tunc non pertinere ad homicidium, si fur nocturnus occiditur.

2) *Thom.* 2. 2. qu. 64. art. 7.

3) Vergl. de offic. l. 3. c. 4.: Tamen non videtur, quod vir christianus et justus et sapiens quaerere sibi vitam aliena morte debeat: utpote qui etiam si latronem armatum incidat, ferientem referire non possit, ne dum salutem defendit pietatem contaminet. Er beruft sich für seine Ansicht auf Matth. 26, 52.

4) Vergl. Billuart a. a. O.

bens die Seele des Angreifers retten könnte, so würde ich durch die Ordnung der Liebe allerdings dazu verpflichtet sein; eine solche moralische Ueberzeugung dürfte sich aber wohl schwer gewinnen lassen.

Dagegen unterliegt die Ansicht einiger älteren Moralisten, daß die Tödtung des Anderen auch zur Abwehr eines ungerechten Angriffes auf meinen Besitz erlaubt sei, sehr gerechtem Bedenken; denn ein höheres Gut als mein Besitz ist das Leben des Mitmenschen, und die Ordnung der Liebe bringt es mit sich, daß ich das höhere Gut des Nächsten meinem geringeren eigenen Gute vorziehe. Jedoch hat Papst Innocenz XI. nur den Satz verdammt, daß man auch zum Schutze eines unbedeutenden Besitzthums (natürlich mit beobachtetem moderamen inculpatae tutelae) den Angreifer tödten dürfe [1]). Ebenso wird die Frage controvertirt, ob es erlaubt sei, den thätlichen Angriff auf die Schamhaftigkeit selbst durch Tödtung des Angreifers abzuwehren. Gegen die Erlaubtheit wird als Grund angeführt, daß durch die bloß materielle Verletzung der Schamhaftigkeit die Tugend der Keuschheit selbst nicht verloren werde nach den Worten der heil. Lucia: Si invitam jusseris violari castitas mihi duplicabitur ad coronam. Für die Erlaubtheit dagegen wird geltend gemacht, daß bei dem fraglichen Angriffe die Gefahr der Einwilligung nicht ausgeschlossen und daß, auch hiervon abgesehen, schon jene materielle Verletzung ein großes Mißgeschick sei. Die erstere Meinung ist offenbar nicht nur die sicherere, sondern auch die wahrscheinlichere, und es entscheiden sich für sie die bedeutendsten Auctoritäten [2]).

C. Die Tödtung als sociale Nothwehr.

Was für die einzelne Person die Nothwehr, das ist für die menschliche Gesellschaft oder den Staat der Krieg, der als Act socialer Nothwehr, zur Abwehr von Unrecht, oder zur Behauptung eines angegriffenen wichtigen Rechtes, ebenfalls als erlaubt und gerecht betrachtet werden muß, wofern er von der höchsten gesetzlichen Auctorität im Staate beschlossen und in einer dem christlichen Völkerrechte gemäßen Weise geführt wird [3]). Von dem Rechte dieser Nothwehr kann aber der Staat in dreifacher Weise Gebrauch machen:

α. per modum praeventionis in Beziehung auf den bevor-

1) Prop. XXXI. inter propp. damn.
2) Vergl. Billuart a. a. O.
3) *Thom.* 2. 2. qu. 40. art. 1.

stehenden Angriff; — zuvorkommen darf der Staat einem drohenden Angriffe durch Besetzung des feindlichen Gebietes, durch Entwaffnung der feindlichen Truppen, durch Wegnahme der feindlichen Kriegsvorräthe, durch Abschneidung der Zufuhr, durch Schleifung feindlicher Festungen u. dgl.

β. Per modum defensionis in Beziehung auf den gegenwärtigen Angriff; abwehren darf der Staat den geschehenen Angriff durch Tödtung der feindlichen Truppen und Anwendung aller mit dem christlichen Kriegsrechte vereinbarlichen Mittel.

γ. Per modum satisfactionis in Beziehung auf den bereits abgewehrten Angriff; der Staat darf nämlich auch nach Besiegung des angreifenden Theiles das erlangte Uebergewicht bis dahin benutzen, daß er sich theils für die ihm durch den Angriff bereiteten Nachtheile Entschädigung verschafft, und theils einem möglichen neuen Angriffe hinreichend vorgebeugt hat.

Uebrigens versteht es sich von selbst, daß auch bei dieser socialen Nothwehr das moderamen inculpatae tutelae unverbrüchlich zu beobachten sei. Jede durch den Zweck des Krieges nicht erforderte Tödtung ist auch im Kriege ein Mord und eine unmenschliche Behandlung hört auch im Kriege nicht auf unmenschlich zu sein. Namentlich aber ist es dem Sieger nicht gestattet, nach einer Schlacht Unschuldige, die sich am Kriege nicht betheiligt: Frauen, Kinder, Greise, Fremde, Kleriker u. dgl. zu tödten. Auch feindliche Soldaten dürfen nach einer Schlacht vom Sieger nicht getödtet werden, wenn solches nicht zur Sicherung höherer Interessen nothwendig ist.

Uebrigens muß der untergebene Militärpflichtige Folge leisten, auch wenn ihm die Gerechtigkeit oder Erlaubtheit des Krieges zweifelhaft scheint, da ihm nicht zusteht, die Gerechtigkeit oder Erlaubtheit eines Krieges zu untersuchen. Auch Miethssoldaten, die vor der Erklärung eines Krieges gedungen wurden, können im Zweifel an der Gerechtigkeit des Krieges sich an demselben betheiligen. Miethsoldaten aber, die erst nach der Erklärung des Krieges gedungen werden sollen, müssen im Zweifel, ob dieser Krieg ein gerechter sei, sich hierüber erst Gewißheit zu verschaffen suchen, ehe sie sich dürfen dingen lassen; da man zu einem Unrechte nicht mitwirken darf.

II. Die unvorsätzliche Tödtung des Nächsten.

Die unvorsätzliche Tödtung des Nächsten (homicidium casuale) kann entweder ganz schuldfrei, oder mehr oder weniger verschuldet sein.

1. Sie ist ganz schuldfrei, wenn sie nicht nur unfreiwillig ist an

sich, denn dieses versteht sich der Voraussetzung nach von selbst, sondern wenn sie auch ursächlich unfreiwillig ist. Auch ursächlich unfreiwillig aber ist die Tödtung, wenn sie weder vorausgesehen wurde, noch vorausgesehen werden konnte.

2. Sie ist mehr oder weniger verschuldet und ein Mord im weiteren Sinne des Wortes, wenn sie ursächlich freiwillig ist, d. h. wenn sie entweder vorausgesehen wurde oder vorausgesehen werden konnte. Im Einzelnen werde hierüber noch Folgendes bemerkt.

a. Wer etwas thut, was zwar an sich erlaubt ist, jedoch voraussichtlich das Leben des Nächsten leicht gefährden kann, und hiebei, wegen nicht angewendeter möglichster Sorgfalt zur Verhütung der vorausgesehenen möglichen üblen Folge, den Nächsten tödtet, macht sich im weiteren Sinne des Wortes des Mordes schuldig und versündigt sich schwer gegen die Gerechtigkeit. Denn diese Tödtung ist ursächlich freiwillig, verursacht nämlich durch die unterlassene Anwendung der zur Vermeidung der Tödtung erforderlichen Sorgfalt [1].

b. Wer etwas thut, was an sich unerlaubt ist und zugleich voraussichtlich das Leben des Nächsten leicht gefährden kann, und in Folge davon den Tod des Nächsten veranlaßt, macht sich im weiteren Sinne des Wortes des Mordes schuldig und versündigt sich schwer gegen die Gerechtigkeit, auch wenn er bei jener Handlung die möglichste Sorgfalt anwendete, den Tod des Nächsten zu verhüten; denn die Tödtung ist hier, wenn auch nicht direct beabsichtigt, doch ebenfalls ursächlich freiwillig; verursacht nämlich durch die Nichtunterlassung jener unerlaubten Handlung, die er als eine das Leben des Nächsten gefährdende Handlung erkannte [2]. So versündigen sich z. B. schwer Eltern, welche kleine Kinder zu sich in's Bett legen auf die Gefahr hin, daß dieselben nächtlicher Weile erstickt werden.

c. Wer etwas unterläßt, wozu er vermöge der Gerechtigkeit verpflichtet ist und aus dessen Unterlassung, wie er voraussah, oder voraussehen konnte, der Tod des Nächsten folgen kann, macht sich, wenn in Folge dieser Unterlassung der Tod des Nächsten wirklich eintritt, im weiteren Sinne des Wortes des Mordes schuldig und versündigt sich schwer gegen die Gerechtigkeit. Dieser Fall trifft namentlich zu bei Aerzten, welche Kranken nicht die nöthige und pflichtschuldige Sorgfalt angedeihen lassen.

d. Wer etwas unterläßt, wozu er zwar nicht vermöge der Ge-

---

1) *Thom.* 2. 2. qu. 74. art. 8.

2) Thom. a. a. O.

rechtigkeit, aber vermöge der Liebe verpflichtet ist und aus dessen Unterlassung, wie er voraussah, oder voraussehen konnte, der Tod des Nächsten folgen kann, macht sich ebenfalls, wenn in Folge dieser Unterlassung der Tod des Nächsten wirklich eintritt, im weiteren Sinne des Wortes des Mordes schuldig, doch versündigt er sich nicht gegen die Gerechtigkeit, sondern nur gegen die Liebe. Dieser Fall trifft namentlich zu bei Denjenigen, welche die dem Nächsten zur Fristung des Lebens nothwendige Hülfe oder Unterstützung versagen, nach dem bekannten Ausspruche des heil. Ambrosius: Si non paveris, occidisti.

Das von der zufälligen Tödtung Gesagte gilt mutatis mutandis auch von der zufälligen Verwundung, Verstümmelung und jeder anderen körperlichen Verletzung des Nächsten.

§. 270.

Die in Folge der Verletzung vorstehend gedachter Pflicht eintretende Restitutionspflicht.

Wie jede ungerechte Verletzung des Nächsten, verpflichtet auch die ungerechte Verletzung seines Leibes und Lebens zur Restitution.

1. Derjenige, der den Anderen auf ungerechte Weise körperlich verwundete, verstümmelte oder irgendwie verletzte, ist vermöge der Gerechtigkeit verpflichtet:

a. dem Verletzten, rücksichtlich seinen Erben alle Kurkosten zu erstatten;

b. ihm alle aus der Verletzung entstandenen Nachtheile, den ihm dadurch abgegangenen Gewinn (lucrum cessans) sowohl, als den ihm dadurch zugegangenen Verlust (damnum emergens) zu vergüten. Kann das Wieviel nicht mit Sicherheit berechnet werden, was freilich wohl in den seltensten Fällen möglich sein wird, so muß die Ausgleichung nach einer billigen und vernünftigen Wahrscheinlichkeits-Berechnung stattfinden.

c. Außer der Vergütung des dem Verletzten entstandenen sachlichen Schadens muß ihm auch für die persönliche Unbild Genugthuung geleistet werden, was am besten durch persönliche Abbitte und eine aufrichtige, demüthige Reueerklärung geschieht. Für die Ertragung etwaiger körperlicher Schmerzen ist freilich Geld kein entsprechender Ersatz; gleichwohl ist es eine wahrscheinliche Meinung, daß dem Verletzten auch eine angemessene Geldleistung gewährt werden müsse, wenn er den Verletzer nicht selbst davon entbinden sollte.

2. Derjenige, der den Nächsten ungerecht getödtet, ist vermöge der Gerechtigkeit verpflichtet:

a. der Seele des Getödteten, die durch ein längeres Leben ihre Sünden hätte abbüßen oder sich für den Himmel mehr Verdienste hätte erwerben können, durch Gebet, Opfer und andere gute Werke zu Hülfe zu kommen; zugleich aber muß er

b. den nächsten Verwandten desselben, die mit ihm gleichsam eine Person ausmachen (Gattin, Kindern, Eltern) den zeitlichen Schaden ersetzen, der ihnen durch den verfrühten Tod des Getödteten erwachsen ist, und er muß sie ganz unterhalten, wenn sie aus seinem Erwerbe ausschließlich ihren Unterhalt zogen, so wie er überhaupt aus allen Kräften bemüht sein muß, ihnen Das zu sein oder zu leisten, was der Getödtete ihnen bei längerem Leben wahrscheinlicher Weise gewesen wäre, oder geleistet haben würde.

Wenn indessen die Frau des Gemordeten sich anderweit wieder verheirathete, und von diesem ihrem Manne hinreichend ernährt würde, so wird angenommen, daß der Mörder die Kosten ihrer Unterhaltung nicht mehr zu tragen habe.

Den entfernteren Erben des Gemordeten, die auf eine Unterstützung von Seiten des Gemordeten keinen rechtlichen Anspruch hatten, ist nach der gewöhnlichen Ansicht der Mörder nur das damnum emergens und das lucrum cessans, das für den Gemordeten noch während seiner Lebenszeit z. B. aus einer tödtlichen Verwundung entstand, zu erstatten verpflichtet.

Daß übrigens der Mörder auch den Gläubigern des Gemordeten, wenn ihnen durch diesen Mord ein Schaden erwachsen ist, diesen Schaden wieder gut zu machen habe, ist, wenn auch Layman die entgegengesetzte Ansicht für probabel hält, doch die wahrscheinlichere und von den meisten Moralisten vertheidigte Meinung. Tödtete man statt den Cajus, den man morden wollte, aus Irrthum den Titius, so ist man, insofern man den Erben dieses Titius einen Schaden zugefügt hat, auch zum Ersatze dieses Schadens verpflichtet; was auch einige Moralisten (Molina, Lacroix) gegen diese Entscheidung vorgebracht haben mögen. Hat der tödtlich Verwundete noch vor seinem Tode dem Mörder verziehen, so hat er ihn damit nicht zugleich auch von der Pflicht der Restitution losgesprochen; und bleibt dieser daher auch verpflichtet, wenn ihm jener nicht die Restitution ausdrücklich erlassen hat. Daß endlich die Restitutionspflicht, welche ein ungerecht Verletzter oder Mörder zu leisten hat, auch auf seine Erben übergeht, versteht sich von selbst.

Die pflichtmäßige Sorge für die Erhaltung des eigenen Lebens in positiver Hinsicht.

Der Mensch ist nicht nur verpflichtet, Alles zu unterlassen, oder zu vermeiden, was voraussichtlich sein Leben oder seine Gesundheit zerstören, verletzen oder gefährden kann; er ist auch verpflichtet, die positiven Bedingungen zu erfüllen, welche zur Erhaltung seines Lebens, zur Stärkung seiner leiblichen Kräfte und zum Schutze seiner Gesundheit erforderlich sind. Hauptsächlich gehören dahin leibliche Pflege in Befriedigung der Bedürfnisse der Nahrung, der Kleidung, der Wohnung und der Erholung, und in Krankheitsfällen die Sorge für die Wiederherstellung seiner Gesundheit.

§. 271.

Die Pflicht der leiblichen Ernährung und die Gegensätze.

Zur Erhaltung seines Leibes bedarf der Mensch der Nahrung, deren Bedürfniß sich im Nahrungstriebe ausspricht. Zur Befriedigung dieses Triebes ist der Mensch nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet, wofern ihn Gott nicht auf übernatürliche Weise dieser Nothwendigkeit enthebt, wie solches von einigen Heiligen bekannt ist, welche ihr Leben allein durch die heilige Eucharistie gefristet haben. Der Christ darf aber diesen Trieb nur in der von Gott gewollten und geordneten Weise befriedigen. Hiezu ist erforderlich:

1. daß man in Ansehung der Qualität und Quantität der Nahrungsmittel das rechte Maß beobachte;

2. daß man die rechte Ordnung in Ansehung der Zeit einhalte;

3. daß man den Genuß von Speise und Trank auf den höheren Zweck der Erhaltung des Lebens und der Stärkung seiner leiblichen Kräfte beziehe, und die damit verbundene sinnliche Annehmlichkeit diesem höheren Zwecke unterordne; denn der Christ soll das Vergnügen und die Annehmlichkeiten des Lebens nicht so sehr genießen, als sie vielmehr gebrauchen; non frui, sed uti[1]);

4. endlich, daß man den Genuß heilige durch Gebet und Danksagung[2]).

---

1) In dieser Beziehung hat Papst Innocenz XI. folgenden Satz verdammt: Comedere et bibere usque ad saturitatem ob solam voluptatem non est peccatum, modo non obsit valetudini, quia licite potest appetitus naturalis suis actibus frui.

2) Timoth. 4, 4. 1 Cor. 10, 31.

Das beharrliche Streben, den Nahrungstrieb nur in der von Gott gewollten oder geordneten Weise zu befriedigen, ist die Tugend der **Mäßigkeit** im engeren Sinne, welche eine Unterart der Tugend der Mäßigkeit im weiteren Sinne (temperantia) ist. In Absicht auf den Genuß von Speise und Trank überhaupt wird diese Tugend abstinentia, in Absicht auf den Genuß der sogenannten geistigen Getränke wird sie sobrietas genannt.

Gegen die aufgestellte Pflicht kann man sich per defectum und per excessum versündigen. Per defectum versündigt man sich dagegen, indem man sich die nöthige Nahrung versagt, geschehe dies aus Kargheit und Geiz, oder geschehe es aus einem falschen Tugendeifer (häretischer Enkratismus), der von der wahren christlichen Abtödtung wohl zu unterscheiden ist.

Per excessum versündigt man sich gegen die gedachte Pflicht durch die Unmäßigkeit, d. i. das unordentliche Wohlgefallen an Speise und Trank (gula).

Diese Sünde theilt sich wieder ein in die Unmäßigkeit im Genusse von Speise und Trank überhaupt (comessatio), und in die Unmäßigkeit im Genusse geistiger Getränke (ebrietas).

1. Der Unmäßigkeit im Genusse von Speise und Trank überhaupt kann man sich nach Gregor dem Großen auf fünf verschiedene Weisen schuldig machen:

a. indem man zu viel genießt;

b. indem man ein unordentliches Verlangen hat nach zu exquisitiven Speisen;

c. indem man ein unordentliches Verlangen hat nach zu fein zubereiteten Speisen;

d. indem man mit zu großer Gier genießt;

e. indem man im Genusse der Speisen und Getränke nicht die rechte Ordnung und Zeit beobachtet[1]).

Es besteht nämlich die Unmäßigkeit, bemerkt, diese Eintheilung rechtfertigend, der heil. Thomas, in der unordentlichen Begierde nach dem Genusse von Speisen und Getränken. Beim Genusse aber kommt zweierlei in Betracht: erstens die Speise selbst, die genossen wird, und zweitens der wirkliche Genuß derselben. Demnach kann sich auch jene unordentliche Begierde auf Zweierlei beziehen, erstens auf die Speise, die genossen wird, und zweitens auf den Genuß

---

1) Vergl. 30 Mor. c. 13. Diese fünf verschiedenen Arten sind ausgedrückt in dem Verse: Praepostere, laute, nimis, ardenter, studiose (vergl. *Thom.* 2. 2. qu. 148. art. 4.).

selbst. Betreffend die Speise, die genossen wird, kann sich die unordentliche Begierde beziehen entweder auf deren Substanz, indem man nach zu köstlichen Speisen verlangt (Leckerhaftigkeit, laute); oder auf deren Qualität, indem man nach zu fein zubereiteten Speisen verlangt (Feinschmeckerei, studiose), oder endlich auf deren Quantität, indem man nach einem zu großen Maße verlangt (Gefräßigkeit, nimis).

Betreffend den Genuß selbst, kann sich jene unordentliche Begierlichkeit entweder dadurch äußern, daß man vor der rechten Zeit genießt (Naschhaftigkeit, praepostere), oder daß man nicht in der rechten Art und Weise, besonders mit zu großer Gier genießt (Eßgier, ardenter)[1]. Steigern sich diese Formen der Unmäßigkeit oder verbinden sich mehrere Formen miteinander, so entstehen die Fehler der sogenannten Prasserei, Schwelgerei und Schlemmerei.

Die Unmäßigkeit ist als Todsünde zu erkennen, wenn der Mensch ihr so ergeben ist, daß er sie gleichsam als Endziel seiner Wünsche und seines Strebens ansieht, und daß er, um ihr zu fröhnen, bereit ist, Gott und sein heiliges Gesetz zu verachten. Dies ist aber besonders der Fall bei den eben genannten Fehlern der Prasserei, Schwelgerei und Schlemmerei, in denen der thierische Trieb ganz entfesselt ist und über die Vernunft die Herrschaft führt. Die heilige Schrift stellt diese todsündliche Unmäßigkeit als Götzendienst und als Feindschaft gegen das Kreuz Christi dar[2], und sie veranschaulicht die schauerlichen Folgen derselben in der bekannten Parabel vom reichen Prasser. Eben wegen dieser unseligen Folgen oder der vielen anderen Sünden, die aus der Unmäßigkeit entspringen (Stumpfsinn in Absicht auf die höheren göttlichen Dinge, Gefühllosigkeit, Unzucht u. dgl.), wird sie auch unter die sieben Hauptsünden gerechnet[3].

Weniger schwer und sogar läßlich ist die Sünde der Unmäßigkeit, wenn dadurch das Verhältniß der Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft nicht gänzlich aufgehoben und der Mensch ihr nicht so ergeben ist, daß er um ihretwillen Gott und sein heiliges Gesetz verachtet[4].

2. Der Sünde der Trunkenheit (ebrietas) macht man sich schuldig durch unmäßigen Genuß berauschender Getränke, oder durch

1) *Thom.* 2. 2. qu. 148. art. 4.
2) Vergl. Philipp. 3, 18. 19.
3) *Thom.* 2. 2. qu. 148. art. 5.
4) Thom. a. a. O.

unordentliches Verlangen danach. Wenn man den Genuß nicht als einen unmäßigen erkannte, noch erkennen konnte, oder wenn man nicht erkannte und erkennen konnte, daß das genossene Getränk die Kraft zu berauschen hatte, so ist die Trunkenheit ganz schuldfrei, wie dieses namentlich bei Noë der Fall war. Im entgegengesetzten Falle ist sie entweder eine läßliche, oder eine Todsünde. Eine läßliche Sünde ist sie nach dem heil. Thomas dann, wenn man wohl den Genuß für unmäßig erachtete, ihm aber nicht berauschende Kraft beilegte. Erkannte man dagegen, oder konnte man erkennen, daß der Genuß ein unmäßiger und zugleich ein berauschender sei, und wollte man deßungeachtet davon nicht abstehen, so machte man sich einer Todsünde schuldig; denn man beraubte sich dann mit Wissen und Willen des Vernunftgebrauches und setzte sich der Gefahr vieler anderen schweren Sünden aus, die man nur durch den Vernunftgebrauch vermeiden kann [1]. Es versteht sich, daß die Sünden, die, wenn auch nicht direct gewollt, im Zustande der Trunkenheit verübt werden, als ursächlich freiwillige, als vorausgesehene, oder leicht vorauszusehende, ebenfalls zugerechnet werden, wenn sich auch die Schuld derselben in etwa verringert [2]. Unter den Sünden, die am häufigsten aus der Trunkenheit entspringen, führt die heilige Schrift namentlich auf: Verrath anvertrauter Geheimnisse, Zorn, Zank, Wollust, Possenreißerei [3]. Nicht weniger zuzurechnen sind die physischen Uebel, die aus der Trunkenheit, besonders der gewohnheitlichen, oder der Trunksucht zu entspringen pflegen: Zerstörung der geistigen Kräfte, Blödsinn, Untergrabung der Gesundheit, Zerrüttung des häuslichen Glückes und des Wohlstandes; und was dergleichen Uebel mehr sind. Von der vollkommenen, den Vernunftgebrauch gänzlich unterdrückenden, Trunkenheit (ebrietas oder crapula perfecta), welche Todsünde ist [4], unterscheidet man die unvollkommene (crapula imperfecta, oder auch crapula schlechthin) [5], die den Vernunftgebrauch nicht völlig unterdrückt

---

1) *Thom.* 2. 2. qu. 150. art. 2.

2) Thom. a. a. O.

3) Ephes. 5, 18. 1 Cor. 6, 10. Sprichw. 20, 1. 21, 17. Sirach 37, 32 u. a.

4) Vergl. 1 Cor. 6, 10.: „Die Trunkenbolde... werden das Himmelreich nicht besitzen.“ Jes. 5, 11.: „Wehe euch, die ihr früh aufstehet, um der Trunkenheit nachzugehen.“

5) Vergl. *August.* Confess. X. c. 31.: Ebrietas longe est a me; misereberis, ne appropinquet mihi; crapula autem nonnunquam subrepsit servo tuo.

und nur als läßliche Sünde betrachtet wird, wenn keine erschwerenden Umstände, Aergerniß oder ein schlechter Zweck damit verbunden sind.

Als Zeichen einer vollkommenen Trunkenheit werden von älteren Moralisten angeführt: wenn man zwischen Gut und Böse nicht mehr unterscheiden könne, wenn man sich dessen, was man im Zustande der Trunkenheit gethan oder geredet habe, nicht mehr erinnere; wenn man darin Dinge gethan habe, die man sonst bei gehöriger Besinnung nicht zu thun gewohnt, unreine Worte reden, heftig tumultuiren, Andere schlagen u. dgl.

Da die Trunkenheit, wie die Wollust an sich schlecht ist (ihre innere Schlechtigkeit besteht in der Beraubung des Vernunftgebrauches, wodurch der Mensch sich vom Thiere unterscheidet), so kann sie durch keinen noch so guten Zweck jemals in etwas Gutes oder Erlaubtes umgewandelt werden, da der Zweck niemals das Mittel heiligt. Die Frage, ob man sich zur Vermeidung des Todes betrinken dürfe, ist daher mit dem heil. Augustinus einfach zu verneinen [1]). Ein Anderes ist es, wenn die Trunkenheit nicht als solche intendirt wird, sondern nur als Folge des Gebrauches eines an sich erlaubten Mittels eintritt, wie wenn vom Arzte zur Wiederherstellung der Gesundheit eine gewisse Quantität starken Weines verordnet würde, welcher ärztlichen Verordnung nach dem heil. Liguori darf nachgekommen werden. Auch die Praxis der Aerzte, welche bei chirurgischen Operationen Opium als schmerzbetäubendes Mittel anwenden, oder in derselben Absicht Aether einathmen lassen, kann nicht wohl für sündhaft angesprochen werden [2]); wogegen es unerlaubt sein würde, sich, um eine chirurgische Operation zu bestehen, betrinken zu wollen.

Daß Andere zur Trunkenheit verführen, ebenso unerlaubt sei, als sich selbst betrinken, versteht sich. Es sündigen mithin Diejenigen, welche aus sogenannter Gastfreundschaft, aus Freigebigkeit, oder unter welchem Vorwande auch immer, Andere bis zur Gefahr der Trunkenheit zum Trinken antreiben oder gleichsam dazu nöthigen; obgleich eine gewisse Liberalität in Darreichung geistiger Getränke z. B. bei Gastmählern und ein bescheidenes, mäßiges Aufmuntern zum Trinken für erlaubt angesehen wird [3]).

---

1) Serm. 232. de temp.: Etiamsi ad hoc veniretur ut tibi diceretur: aut bibas aut morieris, melius erat, ut caro tua sobria occideretur quam per ebrietatem anima moreretur.

2) *Gury*, Comp. Theol. Mor. P. I. p. 82.

3) *Gury* a. a. O.

Ob es erlaubt sei, einen Anderen betrunken zu machen, oder zur Trunkenheit zu verleiten, um ihn von einem größeren Uebel, Mord, Ehebruch, Gotteslästerung u. dgl. abzuhalten, wird controvertirt. Indessen wird ein eigentliches positives Mitwirken zur Sünde des Anderen nie gutgeheißen werden können, obgleich ein Geschehenlassen aus wichtigen Gründen wohl stattfinden darf nach dem Grundsatze, daß man unter zweien Uebeln das kleinere wählen müsse.

Daß es sündhaft sei, Jemanden zur Trunkenheit zu verleiten, um ihm Geheimnisse abzulocken, oder einen zum Tode Verurtheilten betrunken zu machen, um ihm das Gefühl des Schmerzes, der Angst u. dgl. zu nehmen, versteht sich von selbst.

Die Heilung der gewohnheitlichen Trunkenheit oder der eigentlichen Trunksucht, welche sich im Körper selbst allmählig eine physische Disposition schafft, ist äußerst schwierig. Selten frommen halbe Maßregeln, oder sogenannte Palliativmittel; die Bekehrung geschieht plötzlich und mit einer Art von Gewaltsamkeit oder gar nicht. Vermeidung der Gelegenheiten ist natürlich das erste, was geschehen muß.

Zum Schlusse sei es verstattet, hier die schöne Stelle beizufügen, in welcher Augustinus mit zartem Sinne auf die Grenzen hinweis't, die man beim Genusse von Speise und Trank überhaupt zu beobachten habe. „Du (o Gott), ruft er betend aus, lehrest mich, daß ich die Nahrung gleich einer Arznei nehmen soll. Indem ich aber von dem lästigen Bedürfnisse zur behaglichen Sättigung übergehe, lauert mir selbst in diesem Uebergange die Schlange der Begierlichkeit auf. Denn dieser Uebergang selbst ist Lust, und es gibt keine andere, wozu die Noth zwingt, als diese. Und ob es gleich die Gesundheit ist, um derentwillen wir essen und trinken, so gesellt sich ihr dennoch, gleich einer Zofe, die gefährliche Belustigung bei und strebt sogar meistens voranzugehen, damit um ihretwillen geschehe, was ich der Gesundheit wegen zu thun beschließe. Beide haben auch nicht den gleichen Zweck; denn was der Gesundheit genügt, ist der Lust zu wenig. Ja oft wird es ungewiß, ob die Pflege des Leibes noch nothwendige Hülfe verlange oder ob zum Essen der Trug begierlicher Lust anrege. Und dieser Ungewißheit freuet sich die unglückliche Seele, und sucht darin ihre Entschuldigung, froh, daß es nicht deutlich erscheint, wie viel nothwendig ist zur Erhaltung der Gesundheit, damit sie mit dem Schleier der Gesundheit das Werk der Lust bedecke. Täglich strebe ich diesen Versuchungen entgegen und rufe deine Rechte zu meiner Hülfe an [1]."

1) Confess. lib. X. c. 12.

§. 272.

Kleidung und Wohnung.

1. Durch die Kleidung wird der menschliche Körper gegen die Unbilden der Witterung und andere schädliche Einflüsse geschirmt, und es unterliegt keinem Zweifel, daß schon um dieses Zweckes willen die Kleidung für den Christen ein Gegenstand der Sorge sein müsse. Aber dieser physische Zweck der Kleidung ist weder der einzige noch der vorzüglichste; der vorzüglichste Zweck der Kleidung ist vielmehr der moralische; die Kleidung soll nämlich des Leibes Nacktheit verhüllen, welche durch die Sünde ein Gegenstand der Scham geworden ist. Ein dritter Zweck ist der sociale; die Kleidung soll den Unterschied der beiden Geschlechter[1]) und der Stände bezeichnen. Der vierte Zweck der Kleidung endlich ist der ästhetische, indem sie für den Körper eine anständige Zierde sein soll. Durch diese gebotenen oder erlaubten Zwecke ist dem Christen vorgezeichnet, worauf er bei der Wahl seiner Kleidung hauptsächlich Rücksicht zu nehmen hat. Vor Allem hat er zu sehen auf eine schamhafte und züchtige Kleidung; hieran schließen sich die Rücksichten auf eine gesunde, bequeme, schutztüchtige, standesmäßige und anständige Kleidung. Was Form und Tracht betrifft, so vermeide man jeden Schein des Auffallenden, Gesuchten, Modesüchtigen, Stutzermäßigen, Weichlichen und Tändelnden. Mehr, als gewöhnlich geglaubt wird, prägt sich gerade in der Art, sich zu kleiden, der innere Charakter und die Verfassung der Seele ab. Eine besondere Vorsicht hat bei Wahl und Art der Kleidung der Geistliche anzuwenden. Wie die Synode von Trient einschärft, soll er sich vor Allem standesmäßig kleiden[2]); übrigens in seiner Kleidung weder nachlässig, noch allzu sorgfältig und zierlich sein[3]). Eine nachlässige Kleidung läßt auf eine nachlässige, wenig geordnete Seele schließen, dagegen Kleiderpracht und

---

1) Im mosaischen Gesetze war die Verkleidung auf's Strengste untersagt: „Ein Weib soll nicht Mannskleider anthun und ein Mann soll nicht Weibskleider anziehen: denn ein Gräuel ist vor Gott, wer solches thut.“ 5 Mos. 22, 5.

2) Etsi habitus non facit monachum, oportet tamen clericos vestes proprio congruentes ordini semper deferre, ut per decentiam habitus extrinseci morum honestatem intrinsecam ostendant.

3) Ornatus ut sordes pari modo fugiendae sunt, quia alterum delicias, alterum gloriam redolet. (*Hieron.* epist. 34. ad Nepotian. de vita clericor.)

stutzermäßige Zierlichkeit bei einem Geistlichen den Verdacht erwecken, daß er vom Geiste der Welt nicht unberührt geblieben sei [1]).

Die Gegensätze gegen die Pflichten in Absicht auf Sorge für Kleidung ergeben sich von selbst. Besonders hervorzuheben sind die unanständige, unschamhafte Kleidung und der Kleiderluxus. Die unschamhafte Kleidung ist der Ausdruck einer unreinen schamlosen Seele und um so verdammenswerther wegen der damit verbundenen vielfachen Aergernisse. Der Kleiderluxus ruinirt Wohlstand und Sittlichkeit, besonders unter den niederen Volksclassen. Schon der Apostel eifert gegen diese Fehler. „Die Weiber," sagt er, „sollen sich in anständiger Kleidung mit Schamhaftigkeit und Sittsamkeit schmücken, nicht mit künstlich geflochtenen Haaren, mit Gold und Perlen oder kostbarem Gewande; sondern was sich ziemt für Weiber, die Gottesfurcht an den Tag legen durch gute Werke [2])." In ähnlichem Sinne schreibt der heil. Petrus: „Euer Schmuck sei nicht der äußere in künstlichem Haargeflechte, oder in goldenem Geschmeide, oder in ausgesuchtem Gewande; sondern der verborgene Mensch des Herzens, in dem Unvergänglichen des sanften und milden Geistes, der vor Gott reich ist. Denn auch die heiligen Frauen, die auf Gott hofften, schmückten sich einst so und waren ihren Männern untergeben [3])."

Die kirchliche Vorschrift, unschamhaft gekleideten Frauenzimmern, die sich an der Communionbank einfinden, den Leib des Herrn nicht zu reichen, ist in sich selbst gerechtfertigt.

2. Aehnliche Zwecke wie die Kleidung, hat die Wohnung und müssen daher auch hier vorwaltend sein die Rücksichten auf Anständigkeit, Reinlichkeit, Gesundheit und Bequemlichkeit. Ein gewisser standesmäßiger Luxus ist, wenn er keiner anderweitigen Pflichtübung entgegensteht, wohl gestattet, zumal er für verschiedene Menschenclassen eine reiche Quelle des Erwerbes eröffnet.

§. 273.

Erholungen und Vergnügungen.

1. Einer ununterbrochenen geistigen oder körperlichen Anstrengung ist der Mensch in seinem gegenwärtigen Zustande nicht fähig.

---

1) *August.* lib. 2. de serm. Dom. c. 12.: Qui immoderato cultu corporis atque vestitus vel caeterarum rerum nitore praefulget, facile convincitur rebus ipsis pomparum saeculi esse sectator.

2) 1 Timoth. 2, 9.

3) 1 Petr. 3, 3—5.

Es unterliegt daher keinem Zweifel, daß der Christ sich der Erholung hingeben dürfe; ja er darf es nicht allein, er soll es auch, wenn er der Erholung wirklich bedarf. Namentlich ist vom Schöpfer der Natur zur Erholung der Schlaf bestimmt, „dieser Balsam der Natur"; doch muß derselbe im rechten Maße genossen werden: ein unmäßiger Genuß stärkt nicht, sondern macht schlaff und entzieht der für die Thätigkeit ohnehin so kurzgemessenen Zeit einen allzu großen Theil. Auch ist in jeder Woche ein besonderer Tag angeordnet, wo man von körperlichen Arbeiten ausruhen soll.

2. Was die Vergnügungen betrifft, so darf der Christ ihrer ebenfalls genießen, um sich dadurch zu erheitern und sich für neue ernste Thätigkeit desto mehr geschickt zu machen. Doch ist die Erlaubtheit ihres Genusses an folgende Bedingungen geknüpft.

a. Die Vergnügungen müssen an sich erlaubt und dem Stande und Berufe, dem Alter und Geschlechte angemessen sein. Vergnügungen, die für den Einen erlaubt sind, ziemen sich nicht für den Anderen; Manches, was sich für den Laien schickt, schickt sich nicht für den Priester, und Manches, was sich für den Mann schickt, schickt sich nicht für das Weib.

b. Sie dürfen ferner nur genossen werden in der rechten Absicht, mit Maß, zur rechten Zeit und am rechten Orte.

Eingetheilt werden die Vergnügungen in geistige und sinnliche. Behaupten auch die ersteren den Vorzug, so dürfen doch unter den angegebenen Bedingungen auch die letzteren genossen werden. Man theilt diese gewöhnlich wieder ein in: Lustwandeln, Lustreisen, Lustmahl, Lustarbeit und Lustspiele. Die Lustspiele sind entweder Kunst- oder Glücksspiele. Zu den ersteren gehören Kegelspiel, Billardspiel, Musik u. A. Zu den Glücksspielen gehören unter anderen das Lotto-, Würfel-, Kartenspiel. Sie sind sämmtlich erlaubt selbst für den Geistlichen, aber sie dürfen nicht berechnet sein auf leeren Zeitvertreib, noch viel weniger auf Gewinn, und sie dürfen mithin nicht zu hoch gespielt werden, oder eigentliche Hazardspiele sein. Von zweifelhaftem Charakter ist das Schauspiel und der Tanz. Was das Schauspiel betrifft, so war dieses bekanntlich in der alten Kirche durchaus verpönt (die strengeren Kirchenschriftsteller nannten es pompa diaboli), was sich bei der engen Beziehung, in der es in damaliger Zeit zum Götzendienste stand, von selbst erklärt. Aber auch in der Folgezeit, nachdem der Götzendienst bereits gestürzt war, wurde es von frommen und erleuchteten Männern immer noch mit bedenklichen Augen angesehen [1]; und in der

1) *Lactant.* instit. div. lib. VII. c. 20.: Si homicidium nullo modo

That hat das Schauspiel, so lange es besteht, noch nie diejenige Gestalt gewonnen, in der man es für ganz unschädlich erklären könnte. Der heil. Karl Borromäus, der in seiner liebenswürdigen Herablassung zu den Schwächen der Menschen einen Augenblick den Gedanken gefaßt hatte, das Schauspiel zu reinigen und es mit höheren christlichen Anschauungen und Grundsätzen in Einklang zu bringen, gab diese Hoffnung bald wieder auf; und wenn gleich vorzugsweise dahin wirkend, daß wenigstens die Fastenzeit und die heiligen christlichen Tage durch die Verderbnisse des Theaters nicht entweiht werden möchten, so hörte er doch nicht auf, auch im Allgemeinen Abscheu davor zu erwecken. Er nennt das Schauspiel einen Rest des Heidenthums [1], nicht als ob es im buchstäblichen Sinne in den Schauspielen seiner Zeit noch Ueberbleibsel des Heidenthums gegeben hätte, sondern weil darin die Leidenschaften, welche die Götter der Heiden geschaffen, immer noch die Herrschaft führen und sich hier immer noch von den Christen anbeten lassen. Im besten Falle aber, sagt er, sei es nur ein unnützes Schaugepränge [2], indem er der Ansicht ist, daß der Christ, der so ernste Angelegenheiten zu besorgen hat und der dermaleinst vor einem so furchtbaren Richterstuhle erscheinen muß, zu solchen Vergnügungen in seinem Leben keinen Raum finden könne, wären sie auch nicht so voll grober und feiner Versuchungen, als sie es in der That seien. Und wenn er auch Diejenigen, die sich solchen Vergnügungen hingaben, nicht mit kirchlichen Strafen bestrafte, so schärfte er doch den Priestern und Predigern ein, Alles aufzubieten, den Gläubigen vor so gefährlichen Vergnügungen Abscheu einzuflößen [3]. Mit Hinsicht auf so bedeutende Stim-

facere licet, nec interesse omnino conceditur, ne conscientiam perfundat ullus cruor . . . . comicae fabulae de stupris virginum loquuntur, aut amore meretricum; et quo magis sunt eloquentes, qui flagitia illa finxerunt, eo magis sententiarum elegantia persuadent et facilius inhaerent audientium memoriae versus numerosi et ornati. Item tragicae historiae subjiciunt oculis parricidia et incesta regum malorum et cothurnata scelera demonstrant. Histrionum quoque impudicissimi motus, quid aliud nisi libidinem docent et instigant? Quorum enervata corpora et in muliebrem incessum habitumque mollita impudicas feminas inhonestis gestibus mentiuntur. Quid de mimis loquar corruptelarum praeferentibus disciplinam? Qui docent adulteria, dum fingunt et simulatis erudiunt ad vera? Quid juvenes aut virgines faciant: cúm et fieri sine pudore et spectari libenter ab omnibus cernunt etc.

1) Act. Mediol. part. IV.; Instit. praed. edit. 1599. pag. 485.

2) Ludicra et inania spectacula a. a. O. part. VI.

3) A. a. O. pag. 40. Conc. prov. 1. pag. 68. Conc. III. pag. 316. Conc. VI. etc.

men wird man im Namen der christlichen Moral vom Besuche des Schauspiels in seiner gegenwärtigen Gestalt im Allgemeinen wenigstens abrathen müssen; wenn man auch nicht jeden Besuch desselben für geradezu sündhaft ansprechen darf. Der Priester aber dürfte, auch wenn er für sich selbst vom Schauspiele nichts zu fürchten hätte, es schon deshalb nicht besuchen, damit er nicht durch sein Beispiel dazu beitrage, daß Andere es als ein gleichgültiges Vergnügen betrachten [1].

Für die Praxis ist in Absicht auf die Schauspiele noch Folgendes zu bemerken.

---

1) Sehr lesenswerth ist die Abhandlung, die Bossuet diesem Gegenstande gewidmet: maximes et reflexions sur la comédie. Als derselbe von Ludwig XIV., einem Freunde des Theaters, einstens gefragt wurde, ob der Besuch desselben erlaubt sei, antwortete er: „Es gibt unwiderlegliche Gründe dagegen, aber große Beispiele dafür." Bekanntlich behaupten die Quäker die Unsittlichkeit des Besuches des Schauspieles mit großer Strenge; ebenso die Jansenisten. Besonders verbreitet sich ziemlich umständlich hierüber Nicole in seinen Essais de morale (Vol. III. p. 201 sqq.). Die Gründe, womit er die Erlaubtheit desselben bekämpft, waren größtentheils auch schon von den älteren Kirchenschriftstellern angeführt worden.

1. Der Beruf eines Schauspielers, sagt er, ist unsittlich, mit einer christlich-religiösen Gesinnung unvereinbar und von vielen Kirchenversammlungen verboten worden. Durch den Besuch des Schauspieles aber autorisirt man diesen Beruf.

2. Das Schauspiel macht weichlich und weibisch und läßt oft ganz unvermerkt verderbliche Eindrücke zurück.

3. In den meisten Schauspielen herrscht die Leidenschaft der Liebe vor; sie erscheint hier unverfänglich und ist daher um so mehr geeignet, die Schamhaftigkeit bei den Zuschauern zu schwächen. Ja die schändlichsten Handlungen und Charaktere erscheinen hier oft mit einem höheren Nimbus umkleidet, und indem man sie so mit Vergnügen darstellen sieht, befreundet man sich mit dem Laster und verliert den Abscheu davor. Wer das Laster wahrhaft verabscheut, fühlt sich auch schon durch die bloße Darstellung desselben zurückgestoßen.

4. Und nicht nur die Leidenschaft der Liebe, auch andere sündhafte Leidenschaften werden auf dem Theater mit einem Schein von Anmuth, Größe und Adel bekleidet, und unvermerkt schlürfen die Zuschauer das Gift ein, das unter diesem schönen Aeußeren verborgen liegt.

5. Das Vergnügen des Schauspieles ist nicht einmal geeignet, dem Geist und Körper neue Kraft zu geben, wenn sie durch Arbeit abgespannt sind; vielmehr verleiht es nur dem Gemüthe eine gewisse romantische Stimmung und macht uns gleichgültig gegen das Wirkliche, Gewöhnliche und Alltägliche.

6. Endlich ist das Schauspiel überhaupt unverträglich mit dem Geiste

1. Wenn auch Schauspiele an sich nichts Unerlaubtes sind, so sind doch stets unerlaubt solche Schauspiele, in denen gegen das sittliche Decorum geradezu verstoßen wird.

2. Diejenigen, welche solche Schauspiele besuchen, sündigen; und sie können nur absolvirt werden, wenn sie diese Sünde bereuen und den Besuch derselben einzustellen versprechen.

3. Verfertiger solcher Schauspielstücke, und Diejenigen, welche sie aufführen (Schauspieler und Schauspielerinnen), dürfen, so lange sie einen solchen Beruf beibehalten, aus leicht begreiflichen Gründen ebenfalls nicht absolvirt werden.

4. Diejenigen, welche die gewöhnlichen Schauspiele, auch wenn sie nicht sehr gegen das sittliche Decorum verstoßen, ohne einen vernünftigen Grund sehr häufig besuchen, sündigen ebenfalls, auch wenn sie dieselben sich nicht gefährlich glauben; denn solche leichte, leichtfertige, Phantasie und Sinnlichkeit aufregende Dinge immer und immer ansehen und anhören, kann, außerdem daß es einen leichten und leichtfertigen Sinn offenbart, für den Menschen, wie er jetzt ist, nicht anders, als gefährlich sein.

5. Diejenigen, welche gewöhnliche, gegen das sittliche Decorum nicht geradezu verstoßende Schauspiele dann und wann zu ihrer Erholung und Erheiterung besuchen, sündigen nicht, wenigstens nicht schwer, wenn sie nicht durch Erfahrung belehrt sind, daß dieser Besuch für sie eine nächste Gelegenheit zur Sünde ist. Auch Diejenigen, welche solche Schauspiele unter der eben angegebenen Bedingung aus einem vernünftigen Grunde besuchen: Gattinnen, um ihren Gatten willfährig zu sein und ihnen nicht zu mißfallen; Söhne und Töchter, um dem Willen ihrer Eltern zu entsprechen; Diener oder Dienerinnen, als im Gefolge ihrer Herrschaften, sind von jeder Schuld freizusprechen [1]).

Eine ähnliche Bewandtniß, wie mit den Schauspielen, hat es mit dem Vergnügen des Tanzes. Daß, wie die Quäker in ungebührlicher Strenge annehmen, das Tanzen an sich unerlaubt sei, läßt sich nicht behaupten; es gibt sogar einen heiligen Tanz, der ein sinnlicher Ausdruck einer gleichsam überschwenglichen heiligen Freude ist, wie er uns z. B. bei David begegnet. Wohl aber darf man behaupten, daß die meisten heutigen Arten des Tanzes wenigstens von

---

des Gebetes, der Liebe zum Worte Gottes, mit den Verpflichtungen der Taufe, mit den Pflichten gegen Jesus, mit dem Geiste der wahren Buße und der Liebe zur Wahrheit.

1) *Gury* a. a. O. p. 109.

einem sehr zweideutigen Charakter seien; indem sie, besonders von jüngeren Leuten ohne eine sorgfältige Ueberwachung durch gewissenhafte Eltern oder deren Stellvertreter genossen, in der Regel eine nächste Gelegenheit zur Sünde sind; nicht zu erwähnen, daß diese flatterhaften leichtfertigen Bewegungen des Körpers, doch nur natürlicher Ausdruck eines leichtfertigen inneren Gedankenspieles und einer flatterhaften inneren Seelenstimmung, von selbst da nicht vorkommen werden, wo höherer Ernst und heiliges sittliches Streben wohnt. Für den Priester, von dem man diesen sittlichen Ernst vorzugsweise fordern darf, ist das Tanzen unter allen Umständen ungeziemend und unerlaubt.

Und warum sollte wohl nicht Jeder ohne Ausnahme bei sich bedenken dürfen, was der heil. Franz von Sales einst Personen sagte, die zum Tanze gehen wollten, und was hier noch einzuschalten verstattet sein möge:

1. Zur nämlichen Zeit, sagte er ihnen, wo ihr auf dem Tanze seid, brennen viele Seelen in der Hölle für die Sünden, die sie auf dem Tanze oder aus Ursache des Tanzes begangen haben.

2. Viele Klosterleute und Andächtige sind zur nämlichen Stunde vor Gott, singen sein Lob und betrachten seine Güte. O wie viel besser wenden sie die Zeit an, als ihr.

3. Während ihr tanzet, scheiden Viele unter großen Peinen aus dem Leben; Millionen von Männern und Weibern leiden große Kämpfe in ihren Betten, in den Spitälern und anderen Häusern, leiden große Schmerzen an der Gicht, an Sand und Gries, am hitzigen Fieber. Hab't Mitleiden mit ihnen und denket daran, daß auch ihr einst seufzen werdet, wie sie, während Andere tanzen werden, wie ihr einst gethan.

4. Unser lieber Herr, die heilige Jungfrau, die Heiligen, die Engel, sie sehen euch tanzen. Welches Leid verursacht ihr ihnen, daß sie sehen müssen, daß euer Herz sich an einer solchen Thorheit so sehr erfreuet und bei einer so eitlen Sache so aufmerksam verweilet.

5. Und ach während ihr tanzet, vergeht die Zeit, und der Tod rückt näher. Seht, er lacht über euch und ruft euch nun zu seinem Tanze, wo die Seufzer eurer Verwandten zur Geige dienen werden und wo ihr nur noch Einen Sprung thun werdet, den Schritt vom Leben zum Tode. Dieser Tag ist die rechte Kurzweile der Sterblichen, denn in der kurzen Weile eines Augenblicks ist man einer Ewigkeit von Freuden oder von Peinen hingegeben,

Uebrigens sind in der Praxis Tanzende oder Tanzliebhaber

analog wie die Besucher und Freunde des Schauspieles zu behandeln. Solche, die um einer vernünftigen Ursache willen, bei außerordentlichen Veranlassungen, Hochzeiten ihrer Verwandten oder Freunde u. dgl. an einem anständigen Tanze unter sonst erlaubten Umständen Theil nehmen, sind von jeder Schuld freizusprechen. Eigentliche Tanzliebhaber aber, d. h. solche, die sich gern und häufig an den Tanzbelustigungen betheiligen, ohne zu fragen, ob die Tänze schicklich oder unschicklich, ob sie nächste Gelegenheiten zur Sünde seien, ob die Umstände erlaubte seien u. dgl., dürfen, weil sie in der nächsten Gefahr des Heiles schweben, nur bei aufrichtiger Reue absolvirt werden [1]).

Als Gegensätze gegen die vorstehend angedeuteten Pflichten lassen sich besonders namhaft machen:

a. Mangel an Entsagung. Auch die erlaubten Vergnügungen soll der Christ nur mit Maß genießen, und er soll sich den Genuß derselben oft gänzlich versagen. Es fordert dieses die Pflicht christlicher Selbst- und Weltverläugnung, welche der Lehre des Evangeliums zufolge ein nothwendiger Bestandtheil des christlichen Lebens ist. Denn „wer mein Jünger sein will," sagt Christus, „der nehme sein Kreuz auf sich und verläugne sich selbst [2]);" er sagt dieses nicht etwa bloß den Mönchen und Einsiedlern, sondern er richtet seine Rede an alle Christen ohne Unterschied, wie das Evangelium bei Anführung des göttlichen Ausspruches ausdrücklich hinzusetzt: dicebat autem ad omnes. Er ermahnt ferner Alle, daß sie eingehen sollen durch die enge Pforte, „denn das Thor zum Verderben," sagt er, „ist weit, und der Weg, der dahin führt, ist breit, und Viele sind, die darauf wandeln;" „wie enge dagegen," fährt er fort, „ist die Pforte, und wie schmal der Weg, der zum Leben führt? und wie Wenige sind, die ihn finden [3])." Und da der Christ das Bild Christi an sich tragen soll; wie wird er seinem leidenden Heilande gleichförmig sein, wenn er die Freuden, so erlaubt sie auch sonst sein mögen, so liebt, daß er sich deren nie eine versagt; welch' eine Aehnlichkeit findet statt zwischen diesen Freuden und Ergötzlichkeiten, die man liebt, und dem Kreuze, den Dornen und Bitterkeiten, die er für uns ertragen hat!

b. Die Vergnügungssucht, gewiß die schlimmste Sucht, an der die gegenwärtige Zeit krankt, und die in die Welt so viel

---

1) *Gury* a. a. O. pag. 107.
2) Luc. 9, 23.
3) Matth. 7, 13. 14.

Elend bringt. Abgesehen von den großen physischen Uebeln, die so sichtbar in ihrem Gefolge sind (Zerrüttung des Hauswesens, zunehmende Verarmung, Unfrieden, Schmach und Entehrung in Familien, Schwächen und Krankheiten des Körpers, Zerrüttung des Geistes), ist sie besonders an all den großen moralischen Uebeln schuld, die wie ein Krebsschaden an der gegenwärtigen menschlichen Gesellschaft nagen. Die Vergnügungssucht ist eine der Hauptursachen einreißender Gottvergessenheit und des Abfalles vom Christenthum, das, wie Tertullian sagt, keine größeren Feinde, als die Vergnügungen hat[1]. Der Grund liegt nahe: Gott ist ein Geist und man kann ihn nur durch den Geist erreichen. Je mehr man daher in der Region der Sinne wandelt, um so mehr wird man sich nothwendig von ihm entfernen. Der Genußsüchtige betet nicht den wahren Gott, sondern einen Götzen an, weil sein Gott das Vergnügen ist: und wie Gott nicht mehr in seinem Herzen ist, wird er auch bald nicht mehr in seinem Geiste sein; die heiligen Wahrheiten der Religion werden ihm erst gleichgültig sein, um ihm dann zum Ekel zu werden; ihre Erkenntniß wird sich erst verdunkeln, um zuletzt in ihm unterzugehen. Keine Lehre konnte sich deshalb dem Christenthume schroffer gegenüberstellen, als diejenige, welche, im Gefolge der communistischen und socialistischen Tages-Theorien in der menschlichen Gesellschaft gegenwärtig schon allzuweit verbreitet, das gegenwärtige Leben in ein Leben des Genusses verwandelt, auf Genuß und wieder auf Genuß dringt, und zwar auf den niedrigsten, auf den sinnlichen und fleischlichen. Die Aussprüche des Evangeliums, wodurch eine solche Lehre verworfen wird, sind zu bekannt, um hier angeführt zu werden: die beredteste thatsächliche Widerlegung derselben ist das heilige Kreuz selbst.

§. 274.

Verhalten des Christen in der Krankheit.

1) Die positive Pflicht der Selbsterhaltung erscheint in der Krankheit unter der Form der Sorge für die Wiederherstellung der Gesundheit. Diese Sorge ist dem Christen nicht etwa bloß gerathen, sondern geradezu geboten. Namentlich hat er sich in einer schweren Krankheit an einen einsichtsvollen Arzt zu wenden und sich

---

1) De spectac. n. 2. Plures invenias, quos magis periculum voluptatis quam vitae avocet ab hac secta (er meint die christliche Religion und spielt auf die blutigen Christenverfolgungen an), cum alia non sit et stulto et sapienti vitae gratia nisi voluptas.

dessen Verordnungen zu unterwerfen mit Gebet und Vertrauen auf Gott, der das Arzneimittel geschaffen hat. „Ehre den Arzt," sagt die heilige Schrift, „um der Noth willen, denn der Allerhöchste hat ihn erschaffen. Von Gott ist alle Arznei. Der Allerhöchste läßt die Arznei aus der Erde wachsen und ein vernünftiger Mann verabscheut sie nicht. — Mein Sohn, verachte dich nicht selbst in deiner Krankheit, sondern bete zum Herrn und er wird dich gesund machen. Laß ab von der Uebertretung, leite deine Hände und reinige dein Herz von allen Sünden. Aber auch dem Arzte verstatte Zutritt: denn ihn hat der Herr geschaffen und er weiche nicht von dir; denn seiner Kunst bedarf man [1])."

Die Frage, ob der Christ zur Erhaltung seines Lebens sich auch sehr schmerzlichen Operationen zu unterwerfen verpflichtet sei, ist nach dem Grundsatze „ad nimis durum nemo tenetur" von verschiedenen Moralisten verneint worden. Indessen findet dieser angezogene Grundsatz nur bei rein positiven Gesetzen, nicht bei Natur-Gesetzen Anwendung und offenbar ist doch die Pflicht der Sorge für seine Gesundheit ebenso im Naturgesetze, als im positiven göttlichen Gesetze begründet. Bei Entscheidung der Frage ist daher hauptsächlich die größere oder geringere Wahrscheinlichkeit des Gelingens der Operation in Betracht zu ziehen. Ist es wahrscheinlicher, daß mein Leben durch dieselbe wirklich gerettet werde, so ist es auch Pflicht, mich ihr um Gotteswillen zu unterwerfen.

2. Aber noch ungleich wichtiger ist, daß der Christ, wenn er erkrankt, die höheren sittlichen Zwecke der Krankheit in's Auge fasse. Er betrachte seine Krankheit als ein Mittel der Abbüßung seiner Sünden, das Gott ihm selbst in die Hand gelegt, und er ertrage sie daher mit Geduld und standhafter Ergebung in den Willen des Allerhöchsten, die körperlichen Schmerzen und Leiden ohne Unzufriedenheit Gott aufopfernd und mit dem Propheten zu ihm betend: sana me, Domine, et sanabor [2]). Zugleich benutze er sie zu stiller Einkehr in sich selbst, zur Prüfung seines sittlichen Zustandes, zu Losreißung seines Herzens von der Anhänglichkeit an's Irdische und zu Erneuerung guter Vorsätze. Nimmt die Krankheit einen bedenklichen Charakter an, so bestelle er sein Haus, bringe seine irdischen und ewigen Angelegenheiten in Ordnung und bereite

---

1) Sir. 38, 1 ff.
2) Jerem. 17, 14.

sich durch andächtigen Empfang der heiligen Sterbesacramente auf den Hingang in die Ewigkeit vor.

Die pflichtmäßige Sorge für die Erhaltung des Leibes und Lebens seines Mitmenschen in positiver Hinsicht (das leibliche Almosen).

§. 275.

Einleitendes.

Es genügt nicht, Leib und Leben des Mitmenschen nicht zu zerstören, zu beschädigen oder zu gefährden; sondern ich bin verpflichtet, wie für die Erhaltung meines eigenen Lebens, so auch für die Erhaltung des Lebens und die Beförderung der leiblichen Wohlfahrt meines Mitmenschen positiv Sorge zu tragen. Die Uebung dieser Pflicht hat vorzüglich dann einzutreten, wenn sich der Mitmensch in leiblicher Noth und Bedrängniß befindet. Und so verschieden die leiblichen Nöthen und Bedürfnisse sind, in die er gerathen kann, ebenso verschieden sind auch die Arten und Weisen, ihm beizuspringen; demgemäß man den Andeutungen der heiligen Schrift zufolge folgende sieben leibliche Werke der Barmherzigkeit aufzählt: die Hungrigen speisen, die Durstigen tränken, die Nackten bekleiden, die Kranken besuchen, die Fremdlinge beherbergen, die Gefangenen erlösen, die Todten begraben [1]). Den inneren Grund dieser Siebenzahl leiblicher Werke der Barmherzigkeit gibt der heil. Thomas in folgenden Worten an.

Für seine leiblichen Nöthen, sagt er, bedarf der Mensch unserer Hülfe entweder noch während dieses Lebens, oder nach diesem Leben. Betreffend seine leiblichen Nöthen während dieses Lebens sind diese entweder gemeinsamer oder besonderer Art. Seine ihm mit anderen gemeinsamen leiblichen Nöthen können aber wieder sein innere oder äußere. Seine inneren leiblichen Nöthen können wieder zwiefach sein, nämlich entweder Hunger, dem man abhelfen soll durch Darreichung von Speise; oder Durst, dem man abhelfen soll durch Darreichung von Trank. Seine äußeren leiblichen Nöthen sind ebenfalls zwiefach; entweder bedarf er nämlich in dieser Beziehung der Kleidung, und deshalb heißt es: daß man die Nackten kleiden solle; oder er bedarf der Wohnung, und deshalb heißt es, daß man den Fremden beherberge. Ist seine leibliche Noth

---

1) Zusammengestellt sind dieselben in folgendem Verse:
Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.

besonderer Art, so kann sie entweder herrühren von einer inneren Ursache, nämlich von Krankheit, und deshalb wird gesagt: man solle den Kranken besuchen; oder von einer äußeren Ursache, und in Beziehung hierauf heißt es: man solle die Gefangenen erlösen. Nach diesem Leben aber bedarf der Mensch in Beziehung auf seinen Leib noch des Begräbnisses, und deshalb heißt es: man solle die Todten begraben [1]).

Die genannten leiblichen Werke der christlichen Barmherzigkeit faßt man unter dem einzigen Worte: leibliches Almosen zusammen; denn Almosen (eleemosyna) heißt seiner ursprünglichen Bedeutung nach eben nicht Anderes, als ein Werk der Barmherzigkeit (opus, quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum) [2]).

§. 276.

Die Pflicht, Almosen zu geben.

Almosen zu geben oder, was dasselbe ist, die genannten leiblichen Werke der Barmherzigkeit zu üben, ist nicht etwa ein bloßer Rath, sondern eine streng verbindende Pflicht. Denn die bloße Unterlassung dieser Werke genügt nach der heiligen Schrift, um ewig verdammt zu werden [3]); Gott aber verdammt uns nicht wegen unterlassener Erfüllung seiner Räthe, sondern vielmehr wegen unterlassener Erfüllung seiner Gebote [4]).

Es stützt sich aber diese Pflicht, Almosen zu geben, auf zwei allgemein menschliche, und auf einen besonderen, specifisch christlichen Pflichttitel.

1. Der erste allgemein menschliche Pflichttitel ist die Oberherrlichkeit Gottes. Gott ist nämlich nach Lehre der Offenbarung der Herr aller zeitlichen Güter und der Mensch der bloße Verwalter derselben. Ist aber Gott der Herr unserer Güter, so schulden wir ihm dafür den Tribut der Huldigung; und steht ihm das eigentliche Eigenthumsrecht über dieselben zu, so hat er Anspruch auf die Früchte derselben. Er fordert aber diese ihm schuldigen Früchte zu Gunsten der Armen und durch die Hände der Armen, oder die Armen fordern sie in seinem Namen. Ist mithin die Almosenspende gegenüber dem Armen eine Pflicht der Liebe und Barmherzigkeit, so

---

1) *Thom.* 2. 2. qu. 32. art. 2.
2) Vergl. Thom. a. a. O.
3) Matth. 25, 31—46. Jac. 2, 13. 14. u. a.
4) *Thom.* 2. 2. qu. 32. art. 5.

ist sie, wie von den heiligen Vätern ausdrücklich gelehrt wird [1]), Gott gegenüber eine Pflicht der Gerechtigkeit, nämlich der pflichtmäßige Ausdruck unserer Abhängigkeit von ihm und unserer Unterwerfung unter seine höchste Oberherrschaft; daher denn auch die heilige Schrift die Mittheilung unserer zeitlichen Güter an die Armen sehr bezeichnend als ein Opfer gegen Gott oder als Gottesdienst bezeichnet [2]).

2. Der zweite allgemein menschliche Pflichttitel ist die Noth des Armen, welcher der Reiche abzuhelfen hat sowohl vermöge der Gerechtigkeit, als vermöge der Liebe; vermöge der Gerechtigkeit ist er hiezu verpflichtet, denn er ist in Absicht auf die Armen gleichsam der Stellvertreter der göttlichen Vorsehung und Fürsorge; gibt er daher kein Almosen oder gibt er unter seinem Vermögen, so entehrt, vernichtet und zerstört er gleichsam die Vorsehung Gottes, indem er sie, so viel an ihm liegt, unvollkommen und mangelhaft macht, und dem Armen den scheinbarsten Vorwand leiht, die göttliche Vorsehung selbst anzuklagen oder zu lästern. Dieses ist auch genau die Anschauung der heiligen Väter [3]). Vermöge der Liebe ist er

---

1) *Ambros.* lib. de Nabuthe c. 11.: Non de tuo largiris pauperi, sed de suo reddis. Quod enim commune est in omnium usum datum, tu solus usurpas . . . . debitum igitur reddis, non largiris indebitum. *August.* in ps. 147.: Superflua divitum necessaria sunt pauperum, res alienae possidentur, cum superflua possidentur. *Gregor.* lib. de past. c. 22. Cum quaelibet necessaria indigentibus ministremus, sua illis reddimus, non nostra largimur, justitiae debitum potius solvimus, quam misericordiae opus implemus. Gleichfalls *Thom.* 2. 2. qu. 32. art. 5.: Bona temporalia, quae homini divinitus conferuntur, ejus quidem sunt, quantum ad proprietatem, sed quantum ad usum, non solum debent esse ejus, sed etiam aliorum, qui ex iis sustentari possunt ex eo, quod ei superfluit.

2) Hebr. 13, 16.: „Aber wohlzuthun und mitzutheilen vergesset nicht, denn solche Opfer gefallen Gott;" Philipp. 4, 18.: „Ich habe empfangen, was ihr gesandt, einen lieblichen Geruch, ein angenehmes Opfer, wohlgefällig vor Gott;" Jacob. 1, 27.: „Ein reiner und unbefleckter Gottesdienst vor Gott und dem Vater ist dieser: Waisen und Wittwen in ihrer Trübsal zu Hülfe kommen;" Röm. 15, 30. 31.

3) Vergl. besonders die herrliche Stelle aus Basilius (homil. sup. Luc. 12, 16.): Wenn du bekennst, sagt der heil. Basilius, daß Gott dir diese Güter gegeben hat, ist denn Gott etwa ungerecht, daß er dieselben nicht gleichmäßig vertheilte. Warum anders hast du Ueberfluß und darbt der Nächste, als damit du dir das Verdienst einer gütigen Austheilung erwerbest, jener aber mit der Palme der Geduld geschmückt werde? Es ist somit das Brod der Hungrigen, das du in den Händen hältst, es ist das

dazu verpflichtet, denn die Armen sind unsere Brüder oder, nach der Ausdrucksweise der heiligen Schrift, unser eigenes Fleisch; sie sind, wie wir, Kinder Gottes, und wie wir zur Seligkeit berufen, und unmöglich können wir daher die Liebe in uns haben, wenn wir vor ihrer Noth unser Herz verschließen[1]).

3. Der besondere, specifisch christliche Pflichttitel der Almosenspende beruht auf der besonderen Stellung und Würde, die in der Kirche den Armen von Christus verliehen worden ist. Die Kirche, die civitas Dei, sollte nämlich nach der Absicht ihres Stifters vorzugsweise eine civitas pauperum sein. Nicht nur, daß ihr Stifter selbst arm war; sondern es ist auch sein erstes Wort eine Seligpreisung der Armen, und daß er den Armen das Evangelium predige, führt er vorzugsweise als ein Merkmal seiner Messianität an. Und gerade in dieser Beziehung zeigt sich zwischen der Kirche und der Synagoge ein sehr bemerkenswerther Unterschied.

Der Synagoge verheißt Gott zeitliche Segnungen, während, wie der Psalmist sagt, alle Glorie der Kirche eine inwendige und verborgene ist (omnis gloria ejus filiae regis ab intus)[2]). Angedeutet sind die Segnungen der Synagoge in den segnenden Worten Isaaks an Jakob: „Gott verleihe dir," sagte Isaak zu seinem Sohne, „vom Thaue des Himmels und von der Fettigkeit der Erde, die Fülle von Korn und Wein;" und nichts kehrt in den Schriften des A. T. öfterer wieder, als die Verheißung eines langen zeitlichen Lebens, wie zeitlichen Besitzes, Wohlstandes und Ueberflusses. Da nämlich Gott im A. B. in seiner furcht- und erschreckbaren Majestät und in äußerer Herrlichkeit erschien, war es billig, daß auch die Synagoge die Merkmale dieser äußeren Glorie an sich trug.

Das Evangelium dagegen verheißt statt zeitlicher Güter zeitliche Trübsale und das Kreuz; im N. B. verbarg nämlich Gott seine Herrlichkeit und Macht unter der Gestalt eines Knechtes, und

---

Kleid des Nackten, das du in deinem Gemach verwahrest, es ist der Schuh des Unbeschuhten, der bei dir verfault, es ist das Geld des Dürftigen, das bei dir verscharrt liegt; und begehst du folglich eben so viele Ungerechtigkeiten, als du geben kannst und nicht geben willst.

1) 1 Joh. 3, 17. 18. „Wer Güter dieser Welt hat und sieht seinen Bruder Noth leiden und verschließt sein Herz vor ihm, wie soll in ihm die Liebe Gottes bleiben? Meine Kindlein, laßt uns nicht lieben mit dem Worte und der Zunge, sondern in der That und Wahrheit."

2) Ps. 44, 15.

billig ist es daher, daß die Kirche, seine Braut, ebenfalls das Bild dieser Erniedrigung an sich trage. Als Christo am meisten ähnlich sind die Armen und Niedrigen auch gleichsam seine Erstermählten oder die Erstgeborenen seiner Kirche; wogegen die Reichen und Angesehenen darin gleichsam nur tolerirt sind. Am liebsten würde Christus nur Solche in seiner Kirche sehen, die seine Merkmale sichtbar an sich tragen; gäbe es aber in der Kirche nur Schwache und Elende, wer sollte sie unterstützen und bedienen? Und nur unter der Bedingung, daß die Reichen diesen Dienst, denn so nennt ihn die heilige Schrift [1]), übernehmen, soll ihnen der Zutritt zum Hause der Kinder Gottes gestattet sein. An sich diesem Hause fremd, sollen sie durch den Dienst der Armen, dieser erstgeborenen Kinder Gottes, gleichsam erst naturalisirt werden und das Verderbniß sühnen, in das „der ungerechte Mammon" sie verstrickt [2]). Christus selbst erfleht sich diesen Dienst der Reichen für die Armen; in den Armen, seinen treuesten Abbildern, will er selbst bedient sein, er, der sich nicht nur mit allen unseren Sünden, sondern auch mit allem unserem Elende belastet hat, und der von allen Armen der ärmste ist, weil er, während die übrigen Armen jeder nur für sich leidet, in allen Armen und Elenden ohne Unterschied leidet, hier hungernd, dort durstend, hier krank, dort in Ketten schmachtend, hier Hitze, dort Kälte ausstehend und daher auch in allen unterstützten und erleichterten Elenden selbst unterstützt und selbst erleichtert [3]).

§. 277.

Nähere Bestimmungen der Pflicht, Almosen zu geben.

1. Almosen zu geben ist Jeder verpflichtet, der Ueberfluß (bona superflua) hat [4]). Ueberfluß hat aber Jeder, der mehr besitzt, als a. zu seinem und der Seinigen Lebensunterhalte, und b. zu seinem und der Seinigen standesmäßigen Auskommen nothwendig erforderlich ist [5]). Was aber in dieser doppelten Hinsicht nothwendig erforderlich, ist vernünftig und mit Billigkeit zu beurtheilen. Derjenige, der sich gehörig einzuschränken weiß, hat leicht genug; die Begierde, die Habbegierde, wie die Genußbegierde dagegen hat nie

1) Röm. 15, 30, 31.: obsequii mei oblatio.

2) Hindeutungen hierauf finden sich Daniel 4, 24. Matth. 5, 7. Luc. 16, 9 u. a. m.

3) Matth. 25, 35 ff.

4) *Thom.* 2. 2. qu. 32. art. 5.

5) Thom. a. a. O. u. art. 6.

genug [1]); sie ist ein Abgrund, der stets sich mehr erweitert, je mehr man hineinwirft; das Nothwendigste hält sie für nichts (nescit cupiditas, ubi finitur necessitas, sagt der heil. Augustin) [2]), weil es ihr zu gewöhnlich und gemein ist; das Seltene begehrt sie, und hat sie das Seltene erlangt, so achtet sie auch das Seltene wieder für gemein und wird auf's Neue zu neuen Wünschen gereizt.

Uebrigens entledigt sich der Reiche durch Hingebung des Ueberflüssigen nach der Ausdrucksweise der heiligen Schrift selbst nur einer Last. Denn nicht nur die Armuth, sondern auch der Reichthum ist eine Last; die Last des Armen ist der Mangel; die Last des Reichen ist der Ueberfluß, und es ermahnt daher der Apostel, daß der Eine die Last des Armen tragen möge [3]), d. h. daß der Reiche die Last des Armen trage, indem er ihn in seiner Noth und Bedrängniß erleichtere, und daß er sich dadurch zugleich seiner eigenen Last entledige, indem er den Ueberfluß, der ihn drücke, abgebe; so daß zwischen beiden, wie er an einer anderen Stelle sagt, eine Art Gleichheit entstehe [4]).

2. Jeder ist verpflichtet Almosen zu geben nach Verhältniß seines Vermögens, nämlich so viel, daß, wenn jeder andere Vermögende im gleichen Verhältnisse geben würde, für alle Armen hinreichend gesorgt sein würde. Unterlassen Andere die Uebung dieser Pflicht, so muß ich natürlich den dadurch entstehenden Ausfall durch reichlichere Beiträge zu decken bemüht sein.

3. Es versteht sich von selbst, daß man nur von seinem eigenen, nicht von fremdem Gute Almosen geben darf [5]). Die Frau darf auch ohne Zustimmung des Mannes von Demjenigen Almosen geben, was sie gemeinsam mit ihm besitzt, besonders wenn er nicht gibt oder nicht nach Vermögen gibt; sie darf aber wider Wissen und Willen des Mannes nicht von dem Almosen geben, was ihm ausschließlich zugehört [6]). Dienstboten dürfen nicht Almosen geben vom Vermö-

1) *August.* in ps. 147.: Multa superflua habemus, si nonnisi necessaria teneamus; nam si inania quaeramus, nihil sufficit. Fratres quaerite, quod sufficit operi Dei, non quod sufficit cupiditati vestrae.

2) Contr. Julian. l. IV. c. 14. — 3) Galat. 6, 2.

4) 2 Cor. 8, 14. 15.: „In der gegenwärtigen Zeit soll euer Ueberfluß ihrem Mangel abhelfen, damit auch ihr Ueberfluß eurem Mangel abhelfe, auf daß Gleichheit sei, wie geschrieben steht: Wer Vieles (sammelte), hat nicht Ueberfluß, und wer Wenig, hatte nicht Mangel."

5) *August.* serm. 173. (al. 19.) Dicet tibi Deus, justi ut dares, sed non de alieno; si habes, da de tuo, si non habes, quod des de tuo, melius nulli dabis, quam alteros spoliabis.

6) *Thom.* 2. 2. qu. 32. art. 8.

gen ihrer Herrschaft wider ihr Wissen und Willen; Ordensleute nicht von dem Eigenthume des Ordens; Vormünder und Verwalter fremden Vermögens dürfen davon so viel geben, als der eigentliche Besitzer selbst vernünftiger Weise geben würde oder geben müßte.

4. Almosen soll der Christ ohne Ausnahme Allen geben; wenigstens soll sein Almosen der Intention nach allgemein sein; denn unsere Barmherzigkeit soll eine Nacheiferin der Barmherzigkeit Gottes sein, der seine Sonne scheinen läßt über Gute und über Böse. Etwa nur Denjenigen geben, zu denen man sich durch eine Art natürlicher Hinneigung mehr hingezogen fühlt, heißt nicht die Tugend der Barmherzigkeit üben, sondern sie entweihen.

Da indeß unsere Mittel zu beschränkt sind, um allen Dürftigen zu spenden, oder die Noth Aller zu lindern; so sind in Beziehung auf die Personen, denen man spenden soll, maßgebend die oben entwickelten Grundsätze des ordo caritatis, namentlich soll ich Denjenigen eher geben, welche meiner Hülfe mehr bedürftig sind; und unter diesen soll ich wieder vorziehen die mir Näherstehenden: die Eltern, Verwandten, Freunde, die Glaubensgenossen, die Frommen und Würdigen [1]).

§. 278.

Art und Weise, Almosen zu geben.

Wegen der rechten Art und Weise, Almosen zu geben, sind folgende Punkte zu beachten.

1. Man soll Almosen geben aus reinem Beweggrunde, nämlich aus Liebe gegen Gott und den Nächsten, nicht etwa aus bloßer Eitelkeit, Ostentation, auch nicht aus einem bloß natürlichen Mitleid oder aus Bequemlichkeit, um nämlich vom Bettler nicht weiter belästigt zu werden. Diejenigen, welche als Vermögende bekannt sind, dürfen nicht nur, sondern sollen auch öffentlich Almosen spenden, jedoch nicht nach Art der Pharisäer, um gelobt zu werden, sondern um Anderen ein gutes Beispiel zu geben, nach der Vorschrift des Heilandes: „Lasset euer Licht leuchten vor den Menschen, damit sie eure guten Werke sehen, und den Vater preisen, der im Himmel ist."

---

1) *August.* de doctr. christ. I, 28. Cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte conjunguntur.

2. Man soll Almosen geben in Demuth; denn, wie so eben bemerkt, ist das Almosen, das wir geben, seinem tiefsten Wesen nach der Ausdruck unserer Abhängigkeit von Gott oder das Bekenntniß, daß er der Herr unseres Eigenthums, und daß wir nur seine Verwalter sind. Nichts aber würde dieser Natur des Almosens mehr widersprechen, als Stolz, Hoffart und Eitelkeit.

3. Eben deshalb sollen wir das Almosen nicht etwa geben mit wegwerfenden Worten, mit beschämenden oder verletzenden Aeußerungen gegen den Armen, vielmehr in den Armen Christum ehrend und so, als ob wir ihm selbst die Gabe darreichten.

Bemerkenswerth in dieser Beziehung ist der Ausspruch des Psalmisten: beatus, qui intelligit super egenum et pauperem; ungenau übersetzt man diese Worte: glücklich der, der des Armen gedenkt; der Sinn der Worte ist, daß man den Armen nicht etwa nur mit den Augen des Leibes anschauen, sondern daß man ihn betrachten solle mit den Augen des Geistes. Derjenige, der ihn mit bloß leiblichen Augen ansieht, sieht in ihm nur Niedriges und spendet ihm ein verachtend Almosen; Derjenige aber, der ihn mit der Erkenntniß des Glaubens ansieht, nimmt in ihm Christum selber wahr; er sieht in ihm das Bild der Armuth Christi, den Erben seiner Verheißungen, den wahren Stolz seiner Kirche, das Glied seines mystischen Leibes und den Austheiler seiner Gnaden.

4. Man soll das Almosen spenden nicht mit Unwillen und aus Zwang, sondern, weil im Geiste der Liebe und weil im Armen Christum selbst ehrend, mit freudiger Bereitwilligkeit[1]).

5. Endlich soll man das Almosen spenden nicht nach zufälligen Launen und nach gedankenloser Willkühr, sondern mit Umsicht und weiser Berechnung der Bedürfnisse der Armen und der Angemessenheit der Gabe, stets so, daß ihrer Noth am wirksamsten und nachhaltigsten gesteuert wird: viel dem, der viel bedarf, weniger dem, der weniger bedarf; hier viel auf einmal und für den Augenblick, dort wenig und nach und nach; hier Geld, dort Nahrungsmittel oder Kleidung, und wo mit der leiblichen sich die geistliche Noth vereinigt, wo möglich so, daß der geistlichen zugleich gesteuert werde.

§. 279.

Die Frucht des christlichen Almosens.

Das christliche Almosen, welches die Kirche zu den drei vorzugsweise guten Werken rechnet, bringt einen zwiefachen Gewinn.

---

1) 2 Corinth. 9, 7.

Erstens ist es genugthuend für die begangenen Sünden (opus satisfactorium); zweitens ist es verdienstlich (opus meritorium), vorausgesetzt, daß die erforderlichen Bedingungen eines Verdienstes wirklich vorhanden sind. Auf beide Wirkungen wird in der heiligen Schrift öfters hingewiesen. Das Almosen, heißt es unter Anderem, deckt der Sünden Menge; es löscht die Sünde aus, wie das Wasser das Feuer; es erflehet uns von Gott Gnade; es macht uns Freude im Himmel; es befreiet vom Tode; es läßt die Seele nicht in die Finsterniß kommen, es wird mit der ewigen Seligkeit belohnt[1]). Ist es aber gut und verdienstlich, von seinem Ueberfluß Almosen zu geben, so ist es noch verdienstlicher, um Christi willen Alles hinzugeben und selbst arm zu werden, um so Christo ähnlicher zu werden (die freiwillige evangelische Armuth)[2]).

II. Pflichtmäßige Sorge für die zeitlichen Güter als die nothwendigen Güter des Lebens.

§. 280.

Das Recht des Eigenthums und die Gegensätze.

1. Der eigentliche und oberste Eigenthumsherr aller zeitlichen Dinge und Güter ist Gott[3]). Indem aber Gott den Menschen als sein Ebenbild in die Welt hinstellte, machte er ihn zum sichtbaren Herrn der Schöpfung und übertrug ihm das Recht, die Dinge und Güter der Erde als Mittel zu seinem leiblichen Unterhalte zu benutzen[4]). Einzig aus dieser Uebertragung läßt sich ein menschliches Eigenthumsrecht herleiten; jede andere Ableitungs- und Begründungsweise dieses Rechtes setzt sich in Widerspruch mit der Offenbarung und schließt die factische Läugnung der göttlichen Oberherrlichkeit ein. Und eben solche irreligiösen Anschauungsweisen vom Eigenthume haben mit Anlaß gegeben zu jenen großen socialen Verwirrungen und Uebelständen, von denen die menschliche Gesellschaft gedrückt ward und noch gedrückt wird. Denn ist der Mensch ausschließlicher und oberster Eigenthumsherr seiner zeitlichen Güter, so verschuldet er natürlich für deren Verwendung Niemanden Rechenschaft; und was liegt dann näher, als daß er damit nach

---

1) Tob. 5, 7—12. Matth. 25, 40 u. a.
2) Matth. 19, 21.
3) Ps. 23, 1 u. a
4) *Thom.* 2. 2. qu. 66. art. 1. Vergl. 1 Mos. 1, 28 ff.

Willkühr schalte und walte, und daß er, statt sie in der von Gott geordneten Weise zu seinem leiblichen Unterhalte und zur Unterstützung der Mitmenschen zu gebrauchen, sie mißbrauche als Mittel zur Befriedigung seiner Genußsucht, seiner Habsucht oder anderer Ungerechtigkeiten.

2. Ursprünglich hat aber Gott die Güter der Erde dem gesammten menschlichen Geschlechte als Eigenthum überwiesen. Alle sollten einen gleichen und jeder Einzelne einen so großen Antheil daran haben, als zur Erhaltung seines Lebens erforderlich ist. Es gab mithin im paradiesischen Zustande wohl menschliches Eigenthum, aber noch kein Privat-Eigenthum. Erinnerungen an die ehemalige Gemeinsamkeit des Besitzes in dem gepriesenen goldenen Zeitalter der Welt haben sich auch bei heidnischen Dichtern erhalten.

3. Das dem Menschen ursprünglich von Gott verliehene Eigenthums- oder besser Nutznießungsrecht ist zwar auch durch die Sünde nicht vernichtet worden, da ja der Mensch auch nach der Sünde noch göttliches Ebenbild blieb; wohl aber ward es durch die Sünde theils geschmälert, indem um der Sünde willen auch über die Erde und die vernunftlose Schöpfung der göttliche Fluch ergangen ist [1]), theils ward es ein mehr oder weniger egoistisches und erhielt jene Ausschließlichkeit, jene rauhe und spröde Form, die ihm mehr oder weniger auch noch gegenwärtig anklebt, und die ihm so lange ankleben wird, als die Sünde und die Folgen der Sünden fortdauern werden: an die Stelle des ursprünglichen gemeinsamen Besitzes ist das Privateigenthum getreten und es muß dieses, den Zustand des Falles vorausgesetzt, sogar für nothwendig erachtet werden. Der heil. Thomas, der auf eine genaue Erörterung dieser Frage eingeht, unterscheidet an dem Nutzungsrechte, was Gott dem Menschen verliehen hat, zwei Seiten, nämlich erstens das Recht der Fürsorge und der Verwaltung (potestas procurandi et dispensandi), zweitens das Recht des Fruchtgenusses (usus rerum exteriorum). In Absicht auf Fürsorge und Verwaltung nun behauptet er, ist das persönliche Eigenthum aus drei Gründen nothwendig.

Erstens, sagt er, ist Jeder mehr besorgt für Das, was ihm selbst zugehört, als für Dasjenige, was er mit Allen oder Vielen gemeinsam besitzt; denn, fährt er fort, Jeder flieht die Arbeit und überläßt, was Allen gemeinsam obliegt, gern dem Anderen, wie

1) 1 Mos. 3, 1 ff.

es zu geschehen pflegt, wenn viele Diener sind. Besteht mithin Privat-Eigenthum, so wird besser gesorgt sein für die gute Verwaltung der irdischen Güter.

Zweitens, behauptet er, könne nur bei Anerkennung des Eigenthumsrechtes der einzelnen Menschen die zur gedeihlichen Verwaltung der irdischen Güter nothwendige Ordnung aufrecht erhalten werden. Denn hätte Jeder für Jedes zu sorgen, so würde bald eine allgemeine Verwirrung entstehen.

Drittens endlich, sagt er, kann nur bei Anerkennung des Eigenthumsrechtes der Einzelnen unter den Menschen ein friedlicher Zustand erhalten werden, indem nach Lehre der Erfahrung aus dem Besitze leicht Streitigkeiten entstehen.

Betreffend aber die zweite Seite des dem Menschen zustehenden Nutzungsrechtes, das Recht nämlich, die aus der Verwaltung der irdischen Güter gewonnenen Früchte zu genießen; so verhält es sich nach der Lehre des heil. Thomas damit gerade umgekehrt. Die Früchte soll der Mensch nicht als sein ausschließliches Eigenthum, sondern als Gemeingut betrachten, d. h. er soll diese Früchte nicht ausschließlich zur Befriedigung seiner eigenen, sondern auch zur Befriedigung der Bedürfnisse seiner Mitmenschen anwenden, oder er soll bereit sein, sie Anderen in ihrer Noth mitzutheilen nach der Vorschrift des Apostels: den Reichen dieser Welt gebiete .... von ihren Gütern gerne zu geben und mitzutheilen [1]).

Aus dieser Auffassungsweise erhellt zugleich, daß das Privat-Eigenthum, obgleich aus der Sünde entsprungen, doch durch Gottes gnädige Anordnung zugleich wieder ein Gegengift gegen die Sünde und ein Beförderungsmittel der Tugend ist. Deshalb finden wir denn auch schon im A. T. das persönliche Eigenthum durch zwei Gebote (das siebente und zehnte) ausdrücklich geheiligt und vielfach denjenigen Richter gepriesen, der mit strenger Gerechtigkeit die Fragen über das Mein und Dein entscheidet.

Das Evangelium hat diese Vorschriften des A. T. bestätigt; aber indem es den persönlichen Besitz als rechtmäßig anerkannte und einen Angriff auf denselben als Ungerechtigkeit hinstellte, hat es als die vollkommene Religion zugleich Alles gethan, die rauhe, spröde, starre, egoistische Form desselben nach Möglichkeit aufzuheben, oder doch wenigstens wesentlich zu mildern. Es erklärt nämlich, daß der Mensch im Grunde nicht der Herr, sondern nur der Verwalter der zeitlichen Güter sei, und daß er wegen der Ver-

1) *Thom.* 2. 2. qu. 66. art. 2.

waltung Gott Rechenschaft schulde, daß Jeder auf die Früchte seines Eigenthums nur ein Recht habe nach dem Maße seiner rechtlichen Bedürfnisse, und daß der Ueberfluß der Antheil des Armen sei, dem er gehöre nicht nur vermöge der Liebe, sondern auch vermöge der Gerechtigkeit. Und indem es auf der einen Seite den Reichen streng verpflichtet, den Ueberfluß seiner Güter unter die Armen zu vertheilen, stellt es zugleich auf der anderen Seite es als Rath und höhere Vollkommenheit hin, aus Liebe zu Christus, der arm geworden, um Viele zu bereichern, sich zum Besten der Armen selbst alles Besitzes zu entledigen und freiwillig arm zu werden. Den Armen dagegen lehrt es, mit seinem Loose zufrieden zu sein, indem es ihn hinweis't auf die Würde, die Christus der Armuth aufgedrückt, und auf die reichlichen Schätze, die für ihn im Himmel aufbewahrt sind.

Dieser Lehre der Offenbarung stehen schroff entgegen:

1. von der einen Seite die Lehre von einem starren, ausschließlichen, oberhoheitlichen und unbedingten Eigenthumsrechte des Menschen, vermöge dessen er mit seinen Gütern nach Willkühr schalten und walten, und sie als Mittel der selbstsüchtigsten, unedelsten und unmenschlichsten Zwecke mißbrauchen könne. Eine solche Lehre führt geradewegs zum Umsturz der göttlichen Ordnung, indem sie einen fortgesetzten Diebstahl für Recht erklärt. Denn wie es nach den Worten des heil. Thomas Diebstahl ist, eine fremde Sache ungerechter Weise an sich zu nehmen, so ist es auch Diebstahl, die eigene Sache ungerechter Weise festzuhalten, oder, wie der heil. Ambrosius sich ausdrückt, das Vergehen, Dasjenige, was man im Ueberflusse besitzt, Anderen nicht mitzutheilen, ist eben so groß, als das Vergehen, dem Besitzenden das Seinige zu nehmen [1]). Nicht mit Unrecht kann man daher sagen, daß eine solche Lehre das Mögliche dazu beitrage, daß der in neuerer Zeit so berüchtigt gewordene Ausspruch: „das Eigenthum ist Diebstahl," der freilich in dem Sinne, worin er aufgestellt ist, eine große Unwahrheit enthält, wenigstens praktisch zur Wahrheit werde.

2. Von der anderen Seite steht der kirchlichen Lehre vom menschlichen Eigenthumsrechte entgegen: a. die in der alten Kirche hie und da aufgestellte Behauptung, daß der Christ kein Eigenthum besitzen dürfe [2]); b. die in neueren Zeiten aufgestellte Theorie des

---

1) Serm. 64. de temp.: „Non minus est criminis habenti tollere, quam, cum possis et abundans sis, indigentibus denegare.

2) Vergl. *August.* lib. de haeresibus (haer. 40.): Apostolici dicuntur,

sogenannten Communismus. Was die letztere Theorie insbesondere betrifft, so dringt sich Jedem bei einigem Nachdenken von selbst auf, daß, den Zustand des Falles vorausgesetzt, die durch dieselbe angestrebte Gleichheit oder besser Gemeinsamkeit des Besitzes eine bloße Chimäre ist, und daß sie nur auf den Trümmern der christlichen Ordnung, der christlichen Civilisation und Gesellschaft praktisch durchgeführt werden könnte [1].

---

qui se hoc nomine arrogantissime vocaverunt, eo, quod in suam communionem non acciperent utentes conjugibus, et res proprias possidentes; quales habet catholica ecclesia et monachos et clericos plurimos. Vergl. *Thom.* 2. 2. qu. 66. art. 2.

1) Einen schätzbaren Beitrag zur Würdigung der neuesten communistischen und socialistischen Tendenzen, namentlich nach dieser Seite hin, hat Guizot in seiner Schrift „über die Demokratie in Frankreich" geliefert, aus der es erlaubt sei, folgende Stelle auszuheben. Der Kern all' der verruchten Theorien, sagt er, ist: Alle Menschen haben ein Recht, ein gleiches, auf Glück. Glück ist der Genuß aller auf Erden möglichen Güter. Diese Güter sind von gewissen Menschen und Classen vorweggenommen. Eine solche Confiscation aber muß aufgehoben werden, um jene Güter unter alle Menschen und alle Generationen zu vertheilen. Proudhon und seine Freunde vergessen aber Eins. Der Mensch lebt nicht allein für sich; er lebt ein gemeinsames Leben, die Menschheit hat ihre gemeinsame Bestimmung, das ist ihr unterscheidendes Merkmal in der Schöpfung. Man kann die Menschen also nicht isolirt, auf sich beschränkt, Jeden auf seinen Punkt hinstellen. Einer ist mit dem Anderen verbunden, sie wirken auf einander auch ohne persönliche Gegenwart, und die Generationen sind durch fortwährende Bande und Ueberlieferungen mit einander verschlungen und verkettet. Die dadurch hervorgebrachte ewige Einheit heißt Menschheit. Darin liegt unsere Größe; daraus erhellt unsere Bestimmung zur Souveränität der Völker und zur Unsterblichkeit jenseits der Welt. Daraus entspringen Familie und Staat, Geschichte, Ruhm, alle Thatsachen und Erfindungen, welche das breite und ewige Leben der Menschheit mitten unter den einzelnen Individuen hervorbringen. Der Socialismus unterdrückt das Alles. Er sieht in dem Menschen nichts als isolirte ephemere Wesen, die nur auf der Erde erscheinen, um ihre Nahrung einzunehmen und ihr Vergnügen zu haben, jeder für sich, mit demselben Anspruch ohne weiteren Zweck.

Das ist genau das Wesen der Thiere. Der Socialismus hebt also, um die gleiche Vertheilung der Güter und die ewige Flüssigkeit des Besitzes herauszubringen, die Menschheit auf, und stellt uns den Thieren gleich. Ebenso hebt er Gott auf, weil die Mächtigen der Erde ihn verantwortlich machen für das Schicksal der jetzigen Gütervertheilung. Gott ist also als Autorität der Usurpation das Böse. Er muß aus dem menschlichen Geiste vertrieben werden. So heben die Socialisten mithin Gott und die Menschheit auf und es bleiben nur Thiere, die man noch Menschen nennt, klüger

Pflichtmäßige Sorge für die eigenen zeitlichen Güter.

Die pflichtmäßige Sorge für die eigenen zeitlichen Güter bezieht sich theils auf den Erwerb, theils auf den Besitz derselben, über welche zwei Punkte im Besonderen gehandelt werden muß.

A. Die Pflichten in Ansehung des Erwerbes und die Gegensätze.

§. 281.

Von dem Erwerbe der zeitlichen Güter im Allgemeinen.

1. Jeder, der sich nicht dazu berufen fühlt, in einen religiösen Orden einzutreten und die freiwillige Armuth um Christi willen zu erwählen, ist nicht nur berechtigt, sondern im Interesse seines eigenen und der Seinigen zeitlichen Unterhaltes, sowie zur Förderung gemeinnütziger Zwecke auch verpflichtet, sich um den Erwerb zeitlicher Güter zu bemühen. „Lasset euch angelegen sein," schreibt der Apostel, „ein ruhiges Leben zu führen, euren eigenen Geschäften obzuliegen und euch mit eurer Handarbeit zu ernähren, wie wir euch geboten haben, auf daß ihr wohlanständig wandelt vor Denen, die draußen sind, und Niemandes bedürfet [1]);" und an einer anderen Stelle sagt er, daß Derjenige, der nicht arbeite, auch nicht essen solle [2]).

2. Damit aber diese auf den Gewinn zeitlicher Güter gerichtete Thätigkeit wahrhaft gottwohlgefällig sei, ist nothwendig, daß sie sich unterordne dem Streben nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit, nach der Vorschrift des Heilandes: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit; alles Uebrige wird euch dann beigegeben werden [3])."

Hieraus fließen aber wieder folgende einzelne Regeln:

a. daß man bei dem Erwerbe stets einen sittlich erlaubten oder gerechten Weg einhalte.

b. Daß das Streben nach Erwerb ein wohlgeordnetes und mäßiges sei, nach der bekannten Vorschrift unseres Heilandes, daß wir uns nicht Schätze für die Erde, sondern Schätze für den Himmel erwerben sollen [4]).

---

und mächtiger freilich als die gewöhnlichen Thiere, aber ganz so lebend und ihre Bestimmung theilend.

1) 1 Theff. 4, 11,

2) 2 Theff. 3, 7 ff.

3) Matth. 6, 33.

4) Matth. 6, 19—21.; vgl. auch Matth. 6, 25.

c. Daß man die mit dem Erwerbe verbundenen Mühen und Beschwerden willig auf sich nehme und sie Gott, dem Allerhöchsten, aufopfere.

Dieser pflichtmäßigen Sorge für den Erwerb zeitlicher Güter stehen auf der einen Seite entgegen: Arbeitsscheue, Müßiggang, Sorglosigkeit um den nothwendigen Erwerb u. dgl., und auf der anderen Seite stehen ihr entgegen der betrügerische und ungerechte Erwerb und die unruhige und unmäßige Sorge um das Zeitliche.

Unerlaubt kann diese unruhige Sorge um das Zeitliche in einer dreifachen Beziehung sein; erstlich in Absicht auf Dasjenige, um was man unruhig besorgt ist, wenn man nämlich das Zeitliche als Zweck und nicht als Mittel zum Zweck erstrebt; zweitens in Absicht auf das Streben selbst, insofern es nämlich übertrieben, d. h. so groß ist, daß es uns von dem Streben nach den geistlichen und ewigen Gütern zurückzieht; drittens endlich in Absicht auf die damit verbundene Furcht, es möchte uns, wenn wir übrigens unsere Schuldigkeit thun, das Nothwendige abgehen; welche Furcht unser Heiland durch einen dreifachen Grund bekämpft: erstens durch Hinweisung auf die viel größeren Wohlthaten, die uns Gott verliehen, ohne daß wir darum besorgt gewesen auf unsere Seele und unseren Leib; zweitens durch Hinweisung auf die Wohlthaten, die Gott Thieren und Pflanzen erzeigt, und drittens endlich durch Hinweisung auf die göttliche Vorsehung, deren Unkenntniß die Ursache gewesen, daß die Heiden in übermäßige Sorge um's Zeitliche verstrickt worden seien [1]).

§. 282.

Von den Erwerbsarten.

Die den Erwerb zeitlicher Güter betreffenden Rechtsbestimmungen des bürgerlichen Gesetzes sind, was hier ein für alle Mal bemerkt sein möge, auch verbindend im Gewissen; wovon die Gründe bereits oben entwickelt worden sind. Namentlich gilt dieses von den gesetzlich anerkannten Erwerbsarten, von denen hier insbesondere folgende namhaft gemacht werden sollen.

1. Occupation herrenloser Sachen, wozu namentlich gerechnet werden: wilde Thiere, Schätze, derelinquirte Sachen. Als herrenlos gehören diese Dinge nach dem Naturgesetze dem ersten Besitzergreifer (primo occupans); doch ist das Naturgesetz in Absicht auf verschiedene solcher Dinge durch das bürgerliche Gesetz beschränkt

---

1) Matth. 6, 31 ff. Vergl. *Thom.* 2. 2. qu. 55. art. 6.

worden. So ist z. B. die Jagd und Fischerei nicht mehr Jedem ohne Unterschied erlaubt, sondern nur Demjenigen, dem das Gesetz hiezu die Befugniß ertheilt. Derelinquirt heißen Sachen, die der rechtmäßige Eigenthümer in der Absicht, ihrer los zu werden, verlassen, von sich gethan oder weggeworfen hat. Nicht derelinquirt sind mithin diejenigen Sachen, die man aus bloßer Noth, bei einer Feuersbrunst, einem Schiffbruch, einem Raubanfall u. dgl. weggeworfen, oder die man verloren hat. Während die derelinquirten Sachen dem primo occupans gehören, müssen die unabsichtlich weggeworfenen oder verlorenen Sachen ihrem Eigenthümer restituirt werden. Und ist der Eigenthümer nicht zu ermitteln, so müssen sie, jedoch erst, nachdem man dem Eigenthümer sorgfältig nachgeforscht hat, zu Gunsten der Armen oder für fromme Zwecke verwendet werden; indem eine solche Verwendungsweise dem Sinne oder dem vernünftigen Willen des Eigenthümers offenbar am meisten entspricht[1]). Waren mit der Auffindung oder Bewahrung der verlorenen Sachen Kosten oder besondere Mühen verknüpft, so müssen diese natürlich vom Eigenthümer vergütet werden.

2. Die alluvio; specificatio; confusio und commixtio; inaedificatio; pictio; implantatio und satio; nativitas.

a. Die alluvio; Dasjenige, was vom Grundstücke eines Anderen unmerklich durch das Wasser abgelöst und mit meinem Grundstücke verbunden wird, gehört mir; und ich bin zu einem Schadenersatze nicht verpflichtet;

b. specificatio; habe ich aus einer fremden Sache etwas angefertigt, so daß es in seinen früheren Zustand nicht wieder zurückgeführt werden kann (habe ich z. B. aus fremder Wolle ein Kleid gefertigt), so gehört es mir, dem Bearbeiter; doch bin ich zum Schadenersatze verpflichtet;

c. accessio; habe ich der Sache eines Anderen etwas zur Ausschmückung oder Verzierung beigegeben (habe ich z. B. das Haus eines Anderen angestrichen oder bemalt), so gehört dieses dem Besitzer der Sache und ist er im Gewissen nicht verpflichtet, mir die Auslagen zu vergüten, außer wenn die Sache des Schmuckes nothwendig bedurfte;

d. confusio und commixtio; wenn zwei Materien, die verschiedenen Herren gehören, durch Zufall oder nach einer getroffenen

---

1) Vergl. Catechism. Rom. P. III. c. VIII. qu. 7.

Verabredung mit einander vermischt werden; so hat jeder an der daraus entstandenen Sache pro rata materiae Antheil;

e. inaedificatio; errichte ich auf dem Grundstücke eines Anderen ein Gebäude, so gehört dies dem Eigenthümer des Grundstückes, der mir aber, wenn ich bona fide gebauet, den Werth des Baumaterials und meine Kosten vergüten muß;

f. pictio; der Maler wird, wenn er auf fremdem Material malt, Eigenthümer des Gemäldes, muß aber dem Herrn des Materials den Schaden ersetzen;

g. implantatio und satio; die Pflanzungen und Aussaat auf einem fremden Grundstücke gehören dem Eigenthümer des Grundstückes;

h. nativitas; das von einem Thiere Geborene gehört dem Herrn des Thieres.

3. Die rechtmäßige Präscription oder Verjährung (praescriptio). Rechtmäßig ist die Präscription, wenn folgende fünf Bedingungen vorhanden sind:

a. wenn man sich im factischen Besitze der Sache befindet, nach der Rechtsregel: sine possessione praescriptio non procedit; doch braucht die possessio keine possessio naturalis zu sein; sondern es genügt die possessio civilis. Auch versteht es sich, daß man die Sache, die präscribiren soll, in seinem eigenen Namen und nicht im Namen eines Anderen besitzen müsse; der bloße Nutznießer, Pachter u. dgl. besitzt die Sache nicht in seinem Namen, sondern im Namen ihres directen Eigenthümers.

b. Wird erfordert, daß man die Sache, die präscribiren soll, bona fide besitze, und zwar nicht etwa bloß im Anfange, sondern auch die ganze zur Präscription gesetzlich erforderliche Zeit hindurch, nach der Rechtsregel: possessor malae fidei ullo tempore non praescribit. Könnten ohne diese Bedingung Sachen jemals präscribiren, so wäre der Ungerechtigkeit Thür und Thor geöffnet[1]). Die bona fides aber besteht in der Ueberzeugung, daß die Sache mein sei und erlaubter Weise von mir behalten werden könne.

c. Wird erfordert ein colorirter Besitztitel (titulus justus coloratus), d. h. ein Titel, von dem man wahrscheinlicher Weise glaubt, daß er ein wahrer sei, obgleich er in der That ein falscher ist; ein solcher colorirter Besitztitel ist z. B. ein aus einer verborgenen Ursache ungültiger Verkauf oder Kauf, eine aus einer verborgenen Ursache ungültige Schenkung u. dgl. Ohne einen solchen colorirten

---

1) Conc. Later. IV. c. 41.

Besitztitel kann man sich natürlich bona fide nicht in den Besitz einer Sache setzen. Der Titel, haben wir gesagt, müsse ein colorirter sein, denn ist er ein wahrer, so bedarf es keiner Präscription.

d. Ist erforderlich, daß man die Sache die gesetzlich bestimmte Frist hindurch ununterbrochen besessen habe. Eine Unterbrechung des Besitzes tritt ein durch einen längeren Nichtbesitz, durch Anerkennung des Rechtes des Eigenthümers, Gläubigers u. dgl.; sowie auch durch gerichtliche Handlung, Vorladung u. dgl.

e. Endlich ist erforderlich, daß die Sache ihrer Natur nach wirklich verjährbar sei; nicht verjährbar sind z. B. die heiligen Sachen, öffentliches Eigenthum, Gestohlenes u. dgl.[1].

Daß eine rechtmäßige Präscription auch vor dem Forum des Gewissens gelte, unterliegt keinem Zweifel, indem der bürgerlichen Obrigkeit offenbar das Recht zusteht, um der öffentlichen Wohlfahrt willen zu bestimmen, daß unter gewissen Bedingungen das Eigenthumsrecht auch ohne Wissen und Willen des Eigenthümers auf Andere übergehe. Denn dieser Bestimmung liegt offenbar die Absicht zu Grunde, die aus der Unsicherheit des Besitzstandes entspringenden Streitigkeiten und Processe zu verhindern, was im Interesse der ganzen Gesellschaft gewiß nur sehr wünschenswerth ist. Hiezu kommt, daß die Kirche selbst das Recht der Präscription anerkennt.

4. Das Erbrecht, d. i. das Recht, die ganze Verlassenschaft eines Verstorbenen oder einen Theil derselben in Besitz zu nehmen. Dasselbe gründet sich entweder auf den nach gesetzlicher Vorschrift erklärten Willen des Erblassers (Testament, Codicill), oder auf einen nach dem Gesetze zuläßigen Erbvertrag, oder endlich auf das Gesetz selbst, und tritt nach dem Tode des Erblassers ein. Die sogenannte Erbschleicherei verpflichtet zur Restitution.

5. Rechtsgültige Verträge. Unter einem Vertrage aber versteht man eine zwischen zwei oder mehreren Personen geschlossene Uebereinkunft, welche entweder auf beiden Seiten (contractus onerosus), oder nur auf einer Seite (contractus gratuitus) eine Verbindlichkeit erzeugt. Nothwendige Erfordernisse zur Gültigkeit eines Vertrages sind: die Fähigkeit der Personen, einen Contract zu schließen; die wechselseitige, durch irgend ein äußeres Zeichen ausgedrückte Einwilligung, und die Beobachtung der vom Gesetze

---

1) Vorstehende Bedingungen sind in folgenden Memorial-Versen ausgedrückt: Non usu capies, nisi tibi sint talia quinque:
Aequa fides, justus titulus, res non vitiosa,
Ut rem possideas, tempus quoque continuetur.

vorgeschriebenen wesentlichen Form. Daß ein rechtsgültiger Vertrag auch im Gewissen verbinde, versteht sich. Dagegen ist ein Vertrag, dem ein wesentliches Erforderniß zu seiner Gültigkeit abgeht, der z. B. nicht in der gesetzlich vorgeschriebenen Form abgeschlossen worden, auch im Gewissen nicht verbindend, selbst dann nicht, wenn er durch einen Eid bekräftigt wäre; denn der Eid ändert nicht die Natur der Sache, in Beziehung auf welche er geschworen wird; und es kann daher auch der ein- für allemal ungültige Vertrag durch den Eid nicht in einen gültigen verwandelt werden.

Die für unseren Zweck bemerkenswerthesten Verträge sollen nachstehend einzeln namhaft gemacht und über ihre sittliche Seite kurze Bemerkungen beigefügt werden. Wir handeln erst von den sogenannten einseitigen oder unentgeldlichen (contractus gratuiti), und dann von den zweiseitigen oder entgeldlichen (contractus onerosi).

§. 283.

Fortsetzung.

I. Die einseitigen oder unentgeldlichen Verträge.

a. Das Versprechen (promissio), d. h. der durch irgend ein äußeres Zeichen ausgedrückte Wille, wodurch man sich einem Anderen zu etwas verpflichtet; wird es abgelegt durch eine bestimmte Formel, so daß der Eine bittet und der Andere verspricht, so nennt man das Versprechen Stipulation. Zur Gültigkeit des Versprechens ist erforderlich: α. der Wille, sich zu verpflichten; dieser Wille braucht jedoch kein ausdrücklicher zu sein; es genügt der virtuelle, der darin besteht, daß man, im Bewußtsein, daß das Versprechen verbindet, irgend etwas verspricht und keinen entgegengesetzten Willen hat; β. die hinreichende Ueberlegung und Aufmerksamkeit, wie solche zu allen moralischen Handlungen erforderlich ist; γ. die Freiheit, d. h. das Versprechen darf Demjenigen, der es geleistet, nicht mit Gewalt oder durch eine ungerecht eingeflößte Furcht abgedrungen worden sein; und er darf sich hinsichtlich der Substanz der versprochenen Sache in keinem Irrthum befunden haben; δ. die moralische und physische Möglichkeit der versprochenen Sache selbst. Ist das gültige Versprechen von dem Promissar acceptirt worden, so verbindet es nicht nur vermöge der Liebe, sondern auch vermöge der Gerechtigkeit, schwer in einer wichtigen, leicht in einer nicht wichtigen Sache. Es hört zu verbinden auf: α. wenn die versprochene Sache dem Promissar unnütz oder schädlich, oder wenn sie moralisch oder physisch unmöglich wird; β. wenn der Promissar selbst das

Versprechen nachläßt; γ. wenn der Endzweck desselben zu bestehen aufhört; δ. wenn die Lage der Dinge dem Wesen nach verändert worden und ein Hinderniß eingetreten ist, bei dessen Voraussicht es gar nicht wäre abgelegt worden [1]).

Das nicht acceptirte Versprechen verbindet nicht vermöge der Gerechtigkeit, und kann vor geschehener Acceptation wieder zurückgenommen werden.

b. Die Schenkung (donatio); sie muß, wie das Versprechen, überlegt und freiwillig sein. Hat man vom Anderen etwas durch List, Gewalt, ungerecht eingeflößte Furcht geschenkt erhalten, so ist man im Gewissen verpflichtet, es zurückzugeben. Wird die geschenkte Sache dem Donator sogleich übergeben, so heißt die Schenkung real (donatio realis), welche auf Seite des Donators ein jus in re begründet; geschieht die Schenkung nur in Worten ohne gleichzeitige Hingabe der geschenkten Sache, so heißt sie verbal (donatio verbalis), welche auf Seite des Donator ein jus ad rem begründet. Schenke ich dem Anderen etwas in der Intention, daß er es noch während meiner Lebenszeit besitzen solle, so heißt die Schenkung donatio inter vivos; habe ich aber die Intention, daß er es erst nach meinem Tode besitzen solle, so heißt sie donatio mortis causa.

Die donatio mortis causa, die mit der stillschweigenden Bedingung, daß sie nicht widerrufen werde, stattfindet, kann jederzeit wieder zurückgenommen werden; stirbt der Donator vor dem Schenkgeber, so wird sie eo ipso zurückgenommen, es müßte denn sein, daß der Schenkgeber ausdrücklich versprochen hätte, die Schenkung nicht wieder zurückzunehmen, indem dann angenommen wird, daß sie auf die Erben des Donator übergehe. Auch wird die donatio mortis causa als stillschweigend zurückgenommen betrachtet, wenn man sie in der Todesgefahr machte und diese wieder vorübergeht.

Die donatio inter vivos wird als zurückgenommen betrachtet α. wegen Undankbarkeit des Donator; β. wenn der Schenkgeber nach der Schenkung noch Nachkommen erhält; γ. wenn dadurch die Rücksichten auf die Pietät gegen Eltern oder Kinder verletzt erscheinen; δ. wenn der Grund, um dessenwillen sie gemacht worden ist, nicht eintritt. Wenn man einem Anderen zu einem bestimmten

---

1) *Thom.* 2. 2. qu. 110. art. 3.: Ad hoc, quod tenentur facere, quod promisit, requiritur, quod omnia immutata permaneant; alioquin nec fuit mendax in promittendo, quia promisit quod habebat in mente subintellectis debitis conditionibus, nec etiam est infidelis non implendo, quod promisit, quia eaedem conditiones non extarent.

Zwecke etwas schenkte, ihn aber dadurch zur Realisirung dieses Zweckes nicht zu verbinden beabsichtigte, sondern ihn dazu nur anlocken oder geneigt machen wollte, so ist die Schenkung als gültig zu betrachten, auch wenn der Donator jenen Zweck nicht realisirt; und er darf daher die geschenkte Sache mit gutem Gewissen behalten, falls er auch nicht den Willen hat, zu thun, was der Schenkgeber wünscht. Einer Jungfrau z. B. wird ein Legat ausgeworfen, um ihr den Eintritt in den Ehestand zu ermöglichen; sie darf dieses Legat annehmen, auch wenn sie sich nicht zu verehelichen beabsichtigt. Ist aber der Zweck selbst unerlaubt und wird er vom Donator als solcher erkannt, so macht er sich durch Annahme des Geschenkes offenbar einer fremden Sünde schuldig. Eine Jungfrau z. B., die von Jemanden ein Geschenk annimmt, wodurch dieser sie zur Sünde verlocken will, versündigt sich durch die Annahme dieses Geschenkes, indem sie dadurch indirect seine unreine Liebe nährt und sie wenigstens in seinen Augen zu billigen scheint.

Daß eine Schenkung durch einen Irrthum in Absicht auf ihren Hauptbeweggrund ungültig wird, versteht sich; denn Niemand handelt ohne einen Beweggrund. Wer z. B. unter dem Scheine der Armuth ein Almosen empfangen hat, ist verpflichtet, es zu restituiren.

c. Das Darlehen (mutuum).

Man versteht darunter einen Vertrag, wodurch der Eine dem Anderen eine verbrauchliche Sache als Eigenthum übergibt, mit der Verpflichtung, ihm nach einer gewissen Zeit eine andere Sache derselben Art und Güte zurückzugeben. Da der Mutuar die Sache als Eigenthum empfängt, hat er natürlich auch das Recht, die Früchte derselben zu genießen. Da das Darlehen ein unentgeldlicher Vertrag ist, so darf ein Gewinn daraus nicht gezogen oder auch nur beabsichtigt werden. Ein solcher aus einem Darlehen gezogener oder beabsichtigter materieller Gewinn wird Wucher (usura) genannt. Den Wucher selbst theilt man wieder ein in den mentalen (usura mentalis) und in den realen (usura realis); in den offenen (usura aperta) und in den verschleierten (usura palliata). Real nämlich wird der Wucher genannt, wenn sich der Darleiher ausdrücklich einen Gewinn aus dem Darlehen ausbedingt; mental, wenn er in der Intention leiht, aus dem Darlehen einen Gewinn zu ziehen, ohne daß er diese Intention dem Mutuar zu erkennen gibt. Offen wird der Wucher genannt, wenn man einen Gewinn aus einem Darlehen ausdrücklich ausbedingt; verschleiert

wird er genannt, wenn der Gewinn aus einem Darlehen gezogen wird, das seiner Form nach nicht als Darlehen erscheint. Der Wucher ist durch das göttliche, wie durch das kirchliche Gesetz [1]) streng verboten; und seine Ungerechtigkeit leuchtet von selbst ein; denn offenbar ist es ungerecht, bei einem Vertrage, wo auf beiden Seiten eine gewisse Gleichheit beobachtet werden muß, mehr zu fordern oder anzunehmen, als die Sache, die man gibt, werth ist. Nur in dem Falle ist es gestattet, beim Darlehen ein Mehr zu fordern, als man leiht, wenn durch das Darlehen dem Darleiher selbst entweder ein Gewinn abgeht oder ein Schaden zuwächst; denn Niemand ist verpflichtet, zu Gunsten eines Anderen selbst Schaden zu erleiden oder sich eines Gewinnes verlustig zu machen. Auch ist es gestattet, für ein ausgeliehenes Capital die gesetzlichen Zinsen zu nehmen, insofern Demjenigen, der es leihet, aus dem Gebrauche dieses Capitals selbst ein Gewinn erwächst, denn, daß dem Darleiher an dem Gewinne, den der Andere aus dem Gebrauche des geliehenen Capitals zieht, ein verhältnißmäßiger Antheil zu gut komme, ist der Gerechtigkeit nicht widersprechend und der Billigkeit entsprechend [2]). Daß der Wucherer allen wucherischen Gewinn, so wie den dadurch dem Beschädigten abgegangenen Nutzen und zugegangenen Schaden restituiren muß, versteht sich.

d. Das Depositum;

man versteht darunter einen Vertrag, wodurch eine Sache einem Anderen zu unentgeldlicher Aufbewahrung übergeben und von diesem in gedachter Absicht übernommen wird. Der Depositar ist verpflichtet, die bei ihm hinterlegte Sache so zu bewahren, als ob sie seine eigene wäre, rücks. auf ihre Bewahrung dieselbe Sorgfalt zu verwenden. Der Gebrauch dieser Sache ist ihm ohne die ausdrückliche oder stillschweigende Einwilligung ihres Eigenthümers nicht gestattet. Ist die Sache gestohlenes Gut, so darf er sie nicht dem Diebe, sondern er muß sie ihrem rechtmäßigen Herrn zurückgeben, wenn dieser sie fordert; fordert er sie nicht, so muß er wenigstens dem Diebe zureden, daß er sie an ihren Herrn zurückgibt, und falls er sich dazu nicht versteht, dem Herrn davon Anzeige machen. Uebergibt der Depositar die bei ihm hinterlegte Sache zwar nicht

1) Vergl. Ezech. 18, 13.; desgl. Conc. Later. III. c. 25. und Conc. Gener. Vienn. c. ex gravi: „Siquis in illum errorem inciderit, ut pertinaciter affirmare praesumat: exercere usuras non esse peccatum, decernimus eum velut haereticum puniendum."

2) *Thom.* 2. 2. qu. 78. art. 1.

dem Herrn, aber doch Einem, den er bona fide vom Herrn zur Entgegennahme beauftragt glaubte, so ist er, falls die Sache verloren geht, sie zu restituiren nicht verpflichtet.

e. Der Leihevertrag (commodatum);

man versteht darunter einen Vertrag, wodurch man Jemanden eine Sache zu bloßem Gebrauche überläßt entweder auf eine bestimmte Zeit oder ohne Festsetzung der Zeit auf Ruf und Widerruf; im letzteren Falle heißt der Leihevertrag ein precärer (commodatum precarium). Der Commodans ist verpflichtet, dem Commodatar etwaige Fehler, aus deren Unkenntniß ihm Nachtheil oder Gefahr entspringen könnte, zu offenbaren, außerordentliche Auslagen zu bestreiten und die geliehene Sache vor der festgesetzten Frist nicht zurückzufordern. Der Commodatar ist verpflichtet, die geliehene Sache nur zu dem ausbedungenen Zwecke zu benutzen, sie zu bestimmter Zeit zurückzugeben, die zu ihrer Instandhaltung nothwendigen ordinären Ausgaben zu bestreiten, überhaupt für ihre unversehrte Erhaltung Sorge zu tragen. Erleidet sie durch seine Nachlässigkeit Schaden, so muß er solchen dem Eigenthümer ersetzen.

f. Das Mandat;

man versteht darunter einen Vertrag, wodurch der Eine ein Geschäft des Anderen zu unentgeldlicher Durchführung übernimmt. Der Mandatar hat die Pflicht, das übernommene Geschäft mit eben der Sorgfalt zu führen, als ob es sein eigenes wäre.

§. 284.

Fortsetzung.

II. Die zweiseitigen oder entgeldlichen Verträge.

a. Kauf (emtio) und Verkauf (venditio).

Der Kauf und Verkauf ist ein wechselseitiger Vertrag, wodurch sich zwei gegenseitig verpflichten, der Eine (der Verkäufer), eine Sache dem Anderen für einen bestimmten Preis als Eigenthum hinzugeben, der Andere (der Käufer), für die Sache den bestimmten Preis zu zahlen. Die wirkliche Hingabe der Sache auf der einen Seite und die Zahlung des Preises auf der anderen Seite ist zur Gültigkeit des Kaufes und Verkaufes nicht erforderlich, obgleich der Vertrag dadurch erst zu seinem völligen Abschluß kommt. Ist der Vertrag geschlossen, so darf weder der Käufer noch der Verkäufer einseitig wieder zurücktreten. Ob der Käufer, der ein Angeld zahlte, mit dem bloßen Verlust desselben vom Kaufe zurücktreten dürfe,

hängt hauptsächlich von der desfalls üblichen Sitte ab, welche für die Beurtheilung der Intention der Contrahirenden ausschließlich maßgebend ist. Besteht irgendwo die Sitte, daß man mit dem Verluste des Angeldes ohne weiteres vom Kaufvertrage zurücktreten könne, so wird angenommen, daß das Angeld auch nur in dieser Intention gegeben worden sei. In diesem Falle soll es nur dem Verkäufer ein größere Verbindlichkeit zur Erfüllung des Vertrages auflegen.

Gerecht ist der Kauf- und Verkauf-Contract, wenn Waare und Preis den gleichen Werth haben; Waare ist Alles, was nach einem zeitlichen Preise geschätzt werden kann; der (künstliche) Preis aber, wonach alles Zeitliche geschätzt wird, ist das Geld. Vor Einführung des Geldes war bekanntlich das, was man jetzt Kauf und Verkauf nennt, ein bloßer Tausch (permutatio), oder bloße Hingebung einer Waare für die andere. Wie nun bei einem gerechten Tausche die beiden Waaren, die für einander hingegeben werden, gleichen Werth besitzen müssen, so muß auch bei einem gerechten Kaufe und Verkaufe der Geldpreis, der die Stelle der einen Waare vertritt, wenn nicht an sich, doch nach der menschlichen Schätzung von gleichem Werthe mit der Waare sein; oder, w. d. i., die Waare muß von gleichem Werthe mit dem Geldpreise sein. Der Werth einer Waare kann aber entweder gesetzlich (pretium legitimum) oder durch das Urtheil und die Schätzung der Sachverständigen bestimmt werden (pretium vulgare); keinenfalls darf der Verkäufer den Werth seiner Waare nach eigener Willkühr bestimmen; denn nicht den Geldwerth hat eine Waare, um den sie überhaupt verkauft werden kann, sondern den Geldwerth hat sie, welchen das Gesetz oder die Schätzung der Sachverständigen ihr beilegt. Diesen Werth aber theilt man wieder ein in den höchsten (pretium summum), in den mittleren (pretium medium), und in den geringsten (pretium infimum). Diese Bestimmungen als richtig vorausgesetzt, ergeben sich hieraus für den Kauf und Verkauf folgende einzelne Regeln:

1. Es ist ungerecht, eine Sache über den gerechten Preis zu verkaufen und unter dem gerechten Preise zu kaufen; und es ist daher der Verkäufer im Gewissen verpflichtet, das Mehr, um das er seine Waare verkauft hat, dem Käufer zu restituiren, so wie der Käufer im Gewissen verpflichtet ist, dem Verkäufer Das zu restituiren, um das er die Waare unter dem gerechten Preise gekauft hat[1].

---

1) *Thom.* 2. 2. qu. 77. art. 1.

Doch darf der Verkäufer seine Waare um den durch die allgemeine Schätzung ihr zuerkannten höchsten Preis verkaufen, und der Käufer darf die Waare um den ihr durch die allgemeine Schätzung zuerkannten geringsten Preis kaufen. Diese allgemeine Regel erleidet jedoch wieder Ausnahmen. Es sind nämlich verschiedene Ursachen denkbar, um deren willen es erlaubt ist, eine Sache um einen höheren Preis, als den sie nach der gemeinen Schätzung hat, zu verkaufen, und eine Sache um einen geringeren Preis, als den sie nach der gemeinen Schätzung hat, zu kaufen.

Als Ursachen, um deren willen es erlaubt ist, eine Sache um einen höheren Preis, als den sie nach der gemeinen Schätzung hat, zu verkaufen, werden von den älteren Moraltheologen folgende angeführt:

α. ein dem Verkäufer durch den Verkauf seiner von dem Anderen begehrten Waare abgehender Gewinn oder zugehender Nachtheil; denn Niemand ist verpflichtet, zu seinem eigenen Nachtheile zu verkaufen. Ich verkaufe z. B. einem Anderen zu Gefallen eine Waare, die ich für eine spätere Zeit, wo sie wahrscheinlicher Weise mehr Werth haben wird, aufbewahren wollte, oder die ich später selbst theurer wieder kaufen muß;

β. eine besondere Vorliebe, die ich für die von Anderen gewünschte Waare besitze, sei es, daß sie mir durch ihr Alterthum besonders theuer ist, sei es, daß sie mir eine Erinnerung an geliebte Personen ist, oder auf welchem anderen vernünftigen Grunde meine Vorliebe dafür beruhen mag; denn die Entbehrung dieses Vergnügens, das ich an meiner Waare fand, kann allerdings, ebensowohl, wie die Beraubung eines materiellen Nutzens, um einen zeitlichen Preis geschätzt werden. Nur darf ich dann dem Käufer nicht vorenthalten, daß die Sache den Geldwerth, um den ich sie ihm überlasse, nicht an sich, sondern aus einem besonderen Grunde nur für mich habe.

γ. Die Menge der Käufer und die Seltenheit der Waare; denn Dasjenige wird höher geschätzt, was von Mehreren gesucht wird und was schwerer zu haben ist.

δ. Besondere Gefahren, Auslagen oder Mühen, welche die Erwerbung oder Bewahrung der Waare gekostet hat; indem jene Gefahren, Mühen u. dgl. ebenfalls um einen zeitlichen Werth geschätzt werden können.

ε. Die beschwerlichere Art und Weise des Verkaufens; verkaufe ich z. B. eine Sache in kleineren Quantitäten, so wird mir dadurch

mehr Mühe und Zeitaufwand verursacht, was ich natürlich in Anrechnung bringen darf.

Als Ursachen, um deren willen es erlaubt ist, eine Sache um einen geringeren Preis zu kaufen, als den sie nach der gemeinen Schätzung hat, werden insbesondere folgende aufgeführt:

α. wenn die Sache dem Käufer weniger nützlich ist, und er sie nur dem Käufer zu Gefallen kauft;

β. wenn sich wenige Käufer finden;

γ. wenn ein großer Ueberfluß an solchen Waaren vorhanden ist;

δ. wenn die Waaren in großer Quantität gekauft werden;

ε. wenn sie in öffentlicher Auction verkauft werden, wobei jedoch jede List (Abhaltung eines Anderen, mehr zu bieten u. dgl.) ausgeschlossen werden muß.

2. Nicht gerecht ist es, eine Sache deshalb zu einem höheren Preise zu verkaufen, weil sie dem Käufer sehr angenehm, nützlich oder nothwendig ist; denn, wie der heil. Thomas richtig bemerkt, darf ich dem Anderen nicht das verkaufen, was nicht mein, sondern was vielmehr sein ist; daß die Sache ihm persönlich angenehm, nützlich oder nothwendig ist, geht nicht mich, sondern ihn allein an[1].

3. Nicht gerecht ist es, dem Anderen eine Sache deshalb über den gerechten Preis hin zu verkaufen, weil er selbst einen höheren Preis anbietet; da nicht angenommen werden kann, daß der Käufer dem Verkäufer das über den gerechten Preis Hinausgehende aus bloßer Freigebigkeit schenken wolle.

4. Nicht gerecht ist es, den Käufer durch irgend eine List oder Lüge zu bewegen, einen höheren Preis zu geben, als er ohne diese List oder Lüge gegeben haben würde, auch wenn der Preis, den er gibt, den höchsten Werth, den die Sache der gemeinen Schätzung nach hat, an sich nicht übersteigt.

5. Nicht gerecht ist es, dem Anderen eine verfälschte oder mit anderen unreinen Bestandtheilen vermischte Waare zu verkaufen.

6. Der Verkäufer ist vermöge der Gerechtigkeit verpflichtet, dem Käufer wesentliche Fehler oder Mängel der Waare zu offenbaren, und zwar nicht allein die verborgenen, sondern auch die offenbaren, wenn der Käufer sie nicht wahrnimmt; und er ist hiezu nicht nur verpflichtet, wenn er deshalb befragt wird, sondern auch, wenn

1) *Thom.* 2. 2. qu. 77. art. 1.

er deshalb nicht befragt wird. Im entgegengesetzten Falle würde er den Käufer täuschen, oder er würde doch nicht verhindern, daß er sich täusche.

7. Nicht gerecht ist es, Jemanden zu zwingen, uns eine Sache zu verkaufen, wenn auch der dafür bezahlte Preis ein gerechter ist.

8. Endlich dürfen gar nicht verkauft werden: heilige, öffentliche, fremde, schädliche Sachen. Was die schädlichen Sachen betrifft, so bleibt es sich gleich, ob sie unter allen Umständen schädlich sind (obscöne Gemälde, sitten- und glaubensverderbliche Bücher), oder ob sie nur dem Käufer schädlich sind.

b. Miethe (locatio et conductio);

man versteht darunter einen Vertrag, wodurch der Gebrauch oder Nutzen einer Sache für einen bestimmten Preis und auf bestimmte Zeit von dem Einen hingegeben (locatio), und von dem Anderen übernommen wird (conductio). Die für den Kauf und Verkauf geltenden Regeln lassen sich größtentheils auch auf die Miethe anwenden, die mit dem Kauf und Verkaufe überhaupt nahe verwandt ist. Namentlich darf der Eine den Gebrauch und Nutzen einer Sache dem Anderen nicht über den rechten Preis vermiethen, und der Andere ihn nicht unter dem gesetzlichen Preis abmiethen. Die sonstigen Bemerkungen, wie z. B. daß der Vermiether verpflichtet sei, die Sache zu dem Gebrauche, wozu er sie vermiethet, zuvor gehörig zuzurichten, daß er sie vor der ausbedungenen Frist nicht zurückfordern dürfe; und daß ebenso der Abmiether die gemiethete Sache nur zu dem ausbedungenen Zwecke gebrauche, daß er für ihre Bewahrung möglichst Sorge trage, u. dgl., dringen sich dem Nachdenkenden von selbst auf. Mit dem Miethcontracte nahe verwandt sind:

c. Der Census, die Emphyteusis und das Feudum.

Census wird derjenige Vertrag genannt, wodurch man das Nutznießungs- und Eigenthumsrecht einer Sache auf einen Anderen so überträgt, daß man sich dafür eine jährliche Rente vorbehält. Emphyteusis ist ein Pachtvertrag, wodurch einem Anderen Immobilien, besonders liegende Grundstücke mit der Verpflichtung zur Zahlung einer jährlichen Geldabgabe für eine bestimmte Zeit zur Nutznießung überlassen werden; dieser Vertrag wird Feudum genannt, wenn die Verpflichtung, die dem Anderen auferlegt wird, auf persönliche Dienstleistung lautet.

d. Wechselgeschäft (cambium);

man versteht darunter den mit Gewinn verbundenen Austausch von Geld gegen Geld; entweder den Austausch einer Geldsorte gegen die andere (cambium manuale), oder den Austausch gegenwärtigen Geldes für abwesendes, welches auf Vorzeigung eines ausgestellten Wechselscheines anderwärts erhoben wird (cambium locale seu per litteras).

Ist der Gewinn, den der Wechsler (campsor) aus dem Wechselgeschäfte zieht, ein mäßiger, so wie ihn Gesetz oder Gewohnheit gestattet, so findet sich von Seiten der christlichen Moral dagegen nichts zu erinnern.

e. Gesellschaftsvertrag (contractus societatis);

d. i. ein Vertrag, wodurch Zwei oder Mehrere Geldkräfte oder persönliche Leistungen zur Erzielung eines gemeinsamen Gewinnes vereinigen. Sittlich erlaubt ist dieser Vertrag, wenn in Absicht auf Einsatz, Gewinn und Verlust auf beiden Seiten eine Gleichheit besteht.

f. Spiel und Wette (Glücksverträge).

1. Jedes Spiel um Geld ist ein Vertrag; und zur sittlichen Erlaubtheit desselben sind folgende Bedingungen erforderlich:

a. das Spiel selbst muß erlaubt sein (es darf durch kein Gesetz verboten, und keine Gelegenheit zur Sünde sein; es muß anständig und der Person, dem Orte, der Zeit angemessen sein; auch darf es zunächst nur der Erholung dienen); denn ist das Spiel an sich unerlaubt, so ist es nothwendig auch der Spielvertrag.

b. Die ausgesetzte Summe darf nicht größer sein, als eben hinreichend ist, um dem Spiele selbst einen gewissen Reiz zu verleihen.

c. Die Spielenden müssen über die ausgesetzte Summe frei verfügen können, und es dürfen dazu nicht etwa diejenigen Mittel verwendet werden, die zu anderweiten nützlichen oder nothwendigen Zwecken (zur Ernährung der Familie, Bezahlung der Schulden, Almosengeben) bestimmt werden sollten.

d. Das Spiel darf nicht hauptsächlich des Gewinnes wegen stattfinden, vielmehr muß der Hauptzweck Erholung sein.

e. Endlich darf keinerlei Betrug oder Ungerechtigkeit dabei obwalten, und es muß auf beiden Seiten in Absicht auf die Hoffnung zu gewinnen und auf die Gefahr zu verlieren eine Art Gleichheit bestehen.

Wer den Anderen, der im Spiele verlor, zum Spiele gewaltsam

oder betrügerischer Weise verleitete, wer sich beim Spiele einer Ungerechtigkeit schuldig machte (die sogenannte Spiel-List, wodurch man nur die Aufmerksamkeit der Mitspielenden reizen will, ist den älteren Moralisten zufolge nicht unerlaubt); wer vor dem Spiel die Absicht hatte, für den Fall des Verlierens nicht zu bezahlen; wer von Demjenigen gewann, der über das Spielgeld nicht frei verfügen konnte, ist das Gewonnene zu restituiren im Gewissen verpflichtet. Die Frage, ob, wer in einem durch die menschlichen Gesetze verbotenen Spiele eine bedeutendere Summe verloren, dieselbe zahlen, und ob, wer in einem solchen Spiele eine bedeutendere Summe gewonnen habe, dieselbe restituiren müsse, wird controvertirt. Die meisten älteren Moraltheologen entscheiden sich jedoch in Absicht auf die erstere Frage bejahend; in Absicht auf die letztere dagegen verneinend, indem durch das Verbot das Spiel noch nicht irritirt werde[1]).

2. Die Wette (sponsio) ist ein Vertrag, wodurch Zwei oder Mehrere, die über irgend eine Wahrheit oder den Erfolg einer Sache ungewiß sind, sich gegenseitig etwas aussetzen, mit der Bestimmung, daß dies Demjenigen gehören solle, der das Richtige getroffen habe. Auf daß die Wette gerecht sei, ist erforderlich:

a. daß die Sache, um die es sich handelt, beiden Theilen ungewiß sei, und somit unter ihnen eine Gleichheit obwalte. Hatte der Wettende von vornherein über den fraglichen Gegenstand Gewißheit, so ist er im Gewissen verpflichtet, den Gewinn zu restituiren; denn dann war der Vertrag selbst ein ungerechter.

b. Ist erforderlich, daß die Sache, um die es sich handelt, von beiden wettenden Theilen in demselben Sinne verstanden werde; denn stimmten die beiden Theile in ihrer Auffassung der Sache nicht überein, so fehlte das Wesentliche eines Contractes, die Uebereinstimmung oder Vereinbarung in Absicht auf diejenige Sache, die den Gegenstand des Contractes ausmacht. — Außer den ebengenannten Verträgen unterscheidet man noch

g. verschiedene Sicherheitsverträge (cautiones),

als da sind: Pfandvertrag, Hypotheke, Bürgschaft, Assecuranz, Rentenanstalten, Pensions-Vereine und wie sie sonst heißen mögen, deren sittliche Seite jedoch an sich schon klar hervortritt, auch aus dem Vorgesagten leicht zu beurtheilen ist.

---

1) Vergl. *Antoine*, tractat. de contract. c. XI.

§. 285.

B. Die Pflichten in Ansehung des Besitzes und die Gegensätze.

Die zeitlichen Güter sind Gaben Gottes; und Gott hat uns diese Gaben als Mittel zu höheren Zwecken verliehen. Aus diesen beiden Wahrheiten lassen sich die uns in Ansehung des zeitlichen Besitzes obliegenden Pflichten von selbst herleiten.

1. Daraus, daß die zeitlichen Güter Gaben Gottes sind, folgt:

a. die Pflicht, Gott dafür dankbar zu sein;

b. die Pflicht der Genügsamkeit [1]);

c. die Pflicht der sorgfältigen Bewahrung dieser Güter durch Sparsamkeit, Betriebsamkeit und Wirthschaftlichkeit [2]).

2. Daraus, daß uns Gott diese zeitlichen Güter als Mittel zu höheren Zwecken verliehen hat, fließt für uns die Pflicht, sie zweckmäßig und gottgefällig zu verwenden; zweckmäßig und gottgefällig ist aber ihre Verwendung, wenn sie geschieht zur Beförderung der Ehre Gottes und zu unserer eigenen und unserer Mitmenschen Wohlfahrt.

Entgegenstehende Fehler sind:

a. religiöse Undankbarkeit für die zeitlichen Güter;

b. Ungenügsamkeit;

c. auf der einen Seite die Verschwendung (prodigalitas), d. i. die plan- und zwecklose Verwendung der zeitlichen Güter, und auf der anderen Seite der Geiz (avaritia), d. i. die unordentliche Anhänglichkeit an dieselben. Die Verschwendung charakterisirt sich als Undankbarkeit gegen Gott und als schnöder Mißbrauch seiner Gaben; und er ist gewöhnlich begründet in Leichtsinn, Hoffarth, Fleischeslust, Unmäßigkeit [3]) und ähnlichen Fehlern. Mit der Verschwendung nicht zu verwechseln aber ist ein Aufwand, der unter Umständen erlaubt, sogar löblich sein kann, namentlich wenn er durch Stand und Beruf geboten wird, oder den Zweck hat, geliebte und würdige Personen zu erfreuen oder zu ehren [4]).

Der Geiz ist zwar an sich nicht eine der größten Sünden, wenigstens ist er dieses nicht schlechthin, aber er ist eine der häßlichsten und gefährlichsten. Er ist an sich, sagen wir, eine der häßlichsten, aber nicht schlechthin eine der größten Sünden; denn jede Sünde

1) Philipp. 4, 11. 12.
2) Sir. 8, 25.
3) Luc. 15, 13.
4) Joh. 12, 1 ff.

sagt der heil. Thomas, besteht, sofern sie etwas Böses ist, in einem Verderbnisse oder in einer Beraubung irgend eines Gutes, und sofern sie vom freien Willen bewirkt ist, in einem Streben nach irgend einem Gute; und es kann somit die Größe einer Sünde in einer doppelten Rücksicht bestimmt werden. Sie kann bestimmt werden mit Rücksicht auf das Gut, das durch sie verachtet oder verderbt wird, und sie kann bestimmt werden mit Rücksicht auf das Gut, das durch sie unordentlich erstrebt wird. In der ersten Rücksicht sind die größten Sünden diejenigen, die unmittelbar gegen Gott begangen werden; hieran schließen sich diejenigen, die gegen die Person des Nächsten begangen werden; und hieran erst schließen sich diejenigen, welche begangen werden gegen die äußeren Güter, die dem Menschen zum Gebrauche gegeben sind; und zu diesen letzteren gehört auch der Geiz, der mithin nach dieser Seite betrachtet nicht so schwer sündhaft erscheint, als die Sünden gegen die Gottesverehrung, oder als die Sünden des Todtschlags, des Ehebruchs u. dgl. In der zweiten Rücksicht aber, nämlich hingesehen auf das Gut, das durch die Sünde unordentlich erstrebt wird, erscheint eine Sünde um so häßlicher, je geringer dieses Gut ist, daß man unordentlicher Weise erstrebt; denn einem geringeren Gute sich unterwerfen, ist häßlicher, als einem größeren Gute unterliegen. Das Gut der äußeren Dinge ist aber das geringste unter allen Gütern; es ist geringer als ein Gut des Körpers, welches wieder geringer ist, als ein Gut der Seele, welches wiederum von einem göttlichen Gute an Werth übertroffen wird. Und in dieser Rücksicht hat der Geiz, wodurch man sich den äußeren Dingen unterwirft, eine größere Häßlichkeit als irgend eine andere Sünde [1]).

Und wie der Geiz eine der häßlichsten Sünden ist, so ist er auch eine der gefährlichsten; und zwar ist er eine der gefährlichsten in einer doppelten Hinsicht; erstlich ist er schwerer heilbar, als irgend eine andere Sünde; denn während die anderen Leidenschaften wenigstens im Alter mehr oder weniger abnehmen oder auch gänzlich zurücktreten, nimmt dagegen der Geiz mit fortschreitendem Alter nur noch mehr zu, weil der Mensch, der auf die äußeren Güter seine Stütze baut, sie in demselben Verhältnisse mehr darauf bauet, als er seine geistige und leibliche Schwäche, gegen die er der Stütze bedarf, wachsen sieht [2]). Zweitens ist der Geiz eine der gefährlichsten Sünden, weil er, wie der Apostel sagt, die Wurzel aller

1) *Thom.* 2. 2. qu. 118. art. 5
2) *Thom.* 2. 2. qu. 118. art. 5.

Sünden ist[1]), nicht zwar, wie der heil. Thomas mit Recht bemerkt, weil alle Sünden unmittelbar daraus entspringen, sondern weil es keine Sünde gibt, die nicht daraus entspringen kann. Insbesondere aber ist der Geiz die Quelle der Hartherzigkeit, des Betruges, Diebstahles, Raubes, Meineides, so wie aller Arten von Ungerechtigkeiten[2]); und er wird daher auch mit Recht als Hauptsünde aufgeführt. Bestätigt wird dies Urtheil durch zahlreiche Aussprüche der heiligen Schrift. Wenn z. B. der Heiland sagt, daß ein Reicher schwer in das Himmelreich eingehen werde, so meint er offenbar denjenigen Reichen, dessen Herz am Reichthume hängt, mithin den habsüchtigen oder geizigen Reichen, und der Apostel bezeichnet den Geiz geradezu als Götzendienst[3]). Uebrigens lassen sich verschiedene Stufen dieser Sünde unterscheiden, und man kann nicht sagen, daß der Geiz auf jeder Stufe Todsünde sei, vielmehr ist er nur dann Todsünde, wenn dadurch entweder die Gerechtigkeit gegen den Mitmenschen schwer verletzt wird, oder wenn die Liebe zu dem Reichthum so groß ist, daß man ihn Gott vorzieht. Höhere Stufen des Geizes bezeichnet man durch die Ausdrücke: Knickerigkeit, Knauserei, Filzigkeit.

§. 286.

Pflichtmäßige Sorge für die zeitlichen Güter des Nächsten und die Gegensätze.

Die Pflichten, die in dieser Beziehung dem Christen obliegen, sind wieder theils negativer, theils positiver Art.

1. Negativ ist er verpflichtet, nichts zu thun oder zu unterlassen, wodurch der Nächste entweder im Erwerbe oder im Besitze zeitlicher Güter behindert oder beeinträchtigt wird. Diese negative Pflicht ist die Pflicht der Gerechtigkeit im engsten Sinne des Wortes und die Versündigungen gegen diese Pflicht sind im engsten Sinne Sünden der Ungerechtigkeit, welche, als der Liebe geradezu widerstrebend, ihrer Art nach sämmtlich Todsünden sind[4]), wenn sie auch durch die Geringheit ihrer Materie in läßliche verwandelt werden können. Sie können entweder rein innere, oder auch zugleich äußere sein; eine Unterscheidung, die insofern

---

1) 1 Timoth. 6, 10. (daß unter der cupiditas, welche, wie der Apostel sagt, aller Sünden Wurzel ist, die Habsucht zu verstehen sei, lehrt der Zusammenhang.)

2) *Thom.* 2. 2. qu. 118. art. 8.

3) Ephes. 5, 5. Vergl. *Thom.* 2. 2. qu. 118. art. 5.

4) *Thom.* 2. 2. qu. 59. art. 4.

wichtig ist, als in Folge der äußeren Sünden der Ungerechtigkeit gegen den Nächsten die Restitutionspflicht eintritt.

1. Die innere Sünde der Ungerechtigkeit ist untersagt durch das zehnte Gebot Gottes: Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus u. dgl. Sie ist Todsünde, wenn das ungerechte Begehren über die Vernunft ganz und gar die Herrschaft erlangt; sonst ist sie läßlich.

2. Die äußeren Sünden der Ungerechtigkeit lassen sich ihrem Zwecke nach wieder unterscheiden in solche, wodurch man seinen eigenen Nutzen erzielt, und in solche, wodurch man ohne Rücksicht auf den eigenen Nutzen nur den zeitlichen Schaden des Nächsten erzielt.

a. Die letztere Art von Sünden der Ungerechtigkeit (Zerstörung fremder Saaten und Pflanzungen, Beschädigung fremden Viehes, Brandstiftung u. dgl.), welche meist aus positivem Hasse, aus Rachsucht, Neid, Schadenfreude u. dgl. verübt werden, haben insgemein einen höheren Grad von Bosheit.

b. Die Sünden der ersteren Classe lassen sich sämmtlich zurückführen auf Diebstahl und Raub, die man beide wieder im engeren und weiteren Sinne nehmen kann.

α. Unter Diebstahl im engeren Sinne (furtum) versteht man die heimliche Entwendung einer fremden Sache, welche gegen den vernünftigen Willen ihres Eigenthümers oder rechtmäßigen Besitzers stattfindet.

In dem Worte Entwendung ist zugleich eingeschlossen die Zurückhaltung; denn etwas ungerecht entwenden und etwas ungerecht zurückhalten, ist moralisch betrachtet ein und dasselbe [1]. Heimlich wird eine Sache entwendet, heißt, sie wird entwendet ohne Vorwissen ihres Herrn und ohne Gewaltanwendung. Das Wort Sache wird im weiteren Sinne genommen, so daß auch Rechte, Servitute u. dgl. darin einbegriffen sind. Wider den Willen ihres Herrn oder rechtmäßigen Besitzers wird eine Sache entwendet, heißt, sie wird entwendet ohne die wenigstens vernünftiger Weise zu präsumirende Einwilligung ihres Herrn oder rechtmäßigen Besitzers. Denn wer etwas nimmt, wovon er vernünftiger Weise urtheilt, der Herr werde es ihm schenken, wenn er ihn darum bitten würde, wofern er anders ihn darum bitten könnte: stiehlt nicht. Ist er jedoch hierüber ungewiß, so darf er die Einwilligung des Herrn nicht präsumiren, denn von Niemanden läßt sich von

---

1) *Thom.* 2. 2. qu. 66. art. 3.

vornherein annehmen, daß er seiner Sache beraubt sein wolle. Wider den vernünftigen Willen muß die Sache entwendet sein; denn wer in der äußersten Noth Dasjenige nimmt, was er zur Erhaltung seines Lebens nothwendig braucht, und was er nicht anders erlangen kann, macht sich des Diebstahles nicht schuldig; wenn der Herr der Sache in diesem Falle nicht einwilligte, so wäre seine Nichteinwilligung unvernünftig, denn nach dem Naturgesetze sollen die zeitlichen Güter zur Erhaltung des Lebens dienen; und das Leben ist mehr werth, als die zeitlichen Güter [1]). Doch muß auch in diesem Falle, wenn keine Gefahr im Verzuge ist, erst der Weg der Bitte versucht werden; auch muß die Noth wirklich die äußerste sein [2]), und der Nächste sich nicht selbst in der äußersten Noth befinden.

Desgleichen macht sich nicht des Diebstahles schuldig, wer dem Anderen Dasjenige entwendet, was ihm unter allen Umständen schädlich ist (ein obscönes Gemälde, ein schlechtes Buch u. dgl.), wofern er es in der Intention thut, Schaden und Gefahr vom Anderen abzuwenden, und nicht etwa in der Intention, sich selbst die Sache zuzueignen.

Wie alle Sünden der Ungerechtigkeit, ist der Diebstahl seiner Art nach Todsünde; denn Todsünde, sagt der heil. Thomas, ist Alles, was der Liebe widerstrebt, erstlich der Liebe Gottes und dann der Liebe des Nächsten. Es gehört aber zur Liebe des Nächsten, daß wir ihm das Seinige gönnen und lassen; durch den Diebstahl hingegen fügen wir ihm an seinen zeitlichen Gütern Schaden zu und derselbe widerspricht somit geradezu der Liebe des Nächsten, daher er auch als schwere Sünde anerkannt werden muß [3]). Doch kann diese an sich schwere Sünde durch die Geringheit der Materie in eine läßliche Sünde verwandelt werden.

Freilich ist es schwer, zwischen einem todsündlichen und läßlichen Diebstahle die genaue Grenzlinie zu ziehen, rücksichtlich mit mathematischer Sicherheit den Werth zu bestimmen, den die gestohlene Sache haben müsse, wenn der Diebstahl eine Tod-, und wenn er eine läßliche Sünde sein soll. Gewöhnlich unterscheidet man in dieser Beziehung den absoluten und den relativen Werth einer Sache; absolut erheblich ist der Werth einer Sache, wenn er unter

1) *Thom.* 2. 2. qu. 66. art. 7.

2) Die Behauptung, daß auch eine schwere Noth schon ein genügender Grund sei, eine fremde Sache zu nehmen, ist vom Papste Innocenz XI. verdammt worden.

3) *Thom.* 2. 2. qu. 66. art. 6. Vergl. 1 Cor. 6, 10., wo die Diebe vom Himmelreiche ausgeschlossen werden.

allen Umständen und für alle Personen, für Reiche wie für Arme, erheblich ist (nach der gemeinen Annahme der älteren Moraltheologen hat eine Sache einen solchen absolut erheblichen Werth, wenn ihr Werth ungefähr die Summe von zehn Groschen übersteigt) [1]; relativ erheblich ist der Werth einer Sache, wenn ihr Werth für die Person, der sie gehört, erheblich ist (nach der gemeinen Annahme der älteren Moraltheologen hat eine Sache für einen Aermeren oder Unbemittelten einen erheblichen Werth, wenn sie so viel beträgt, als er an einem Tage verdienen kann oder als zu seiner Unterhaltung für einen Tag hinreichend ist). Wer in verschiedenen Zeitreihen zwar jedesmal nur kleinere Quantitäten, jedoch diese in der Absicht wegnimmt, sich so eine größere Summe zuzueignen, macht sich dadurch ebenfalls einer schweren Sünde schuldig, indem diese der Zeit nach auseinander liegenden kleineren Diebstähle, durch jene Absicht mit einander verbunden, moralisch betrachtet einen größeren Diebstahl constituiren, mögen die Sachen nun einer und derselben, oder mögen sie verschiedenen Personen gestohlen werden. Desgleichen macht sich nach Ansicht der älteren Moralisten auch Derjenige einer schweren Sünde schuldig, welcher mit Anderen zusammen einen größeren Diebstahl ausführt, wenn er sich auch persönlich nur einen geringen Antheil davon zueignet, weil hier die Schuld eine solidarische ist. Daß, wer die Absicht viel zu stehlen hatte, und nur durch äußere Umstände daran verhindert wird, sich dadurch ebenfalls eine schwere Schuld zuziehe, versteht sich.

Ob man seine eigene, bei einem Anderen vorfindliche Sache heimlich an sich nehmen dürfe, wird controvertirt. Die richtige Entscheidung dieser Frage hängt offenbar zunächst davon ab, ob die Sache bei dem Anderen unter einem gerechten Titel, z. B. des Pfandes, Darlehens, Depositums u. dgl., oder aber ob sie ohne einen gerechten Titel bei ihm aufbewahrt liegt. Im ersteren Falle ist die heimliche Wegnahme der Sache eine offenbare Rechtsverletzung, welche wieder gut gemacht werden muß [2]; im letzteren Falle fragt es sich wieder, ob man die Sache nicht auf anderem Wege, durch Bitte, Mahnung oder auch durch einen richterlichen Ausspruch wieder erlangen könne; kann man auf einem solchen Wege das Seinige wieder erlangen, so soll man diesen Weg auch einhalten, indem man sich sonst gegen die Ordnung des Rechtes versündigte, obgleich man dann zur Restitution nicht verpflichtet sein würde [3]. Kann man

1) *Antoine*, tract. de justitia et jure cap. V.
2) *Thom.* 2. 2. qu. 66. art. 5.
3) *Thom.* 2. 2. qu. 66. art. 4.

aber die Sache auf einem anderen Wege nicht wieder erlangen, so darf man sich dieselbe auch heimlich zueignen [1]).

Hiemit verwandt ist die Frage, ob die geheime Schadloshaltung (compensatio occulta) erlaubt sei, d. h. ob es mir erlaubt sei, Dasjenige, was mir der Andere vermöge der Gerechtigkeit schuldet, mir auf meine eigene Hand hin zuzueignen. Im Allgemeinen muß diese Frage verneint werden; und nur unter folgenden Bedingungen wird die geheime Schadloshaltung von den Moralisten für erlaubt erklärt: 1. muß die Forderung rechtlich gehörig begründet sein. Eine rechtlich gehörig begründete Forderung wäre es z. B. nicht, wenn Dienstboten den bedungenen Dienstlohn für einen im Verhältnisse zu ihrer Arbeit nicht zureichenden erkännten, und ist daher auch die Behauptung, daß Dienstboten in diesem Falle sich heimlich schadlos halten dürften, vom römischen Stuhle mit Recht verworfen worden [2]). 2. Muß die Forderung klar und unzweifelhaft gewiß sein. Auf's Ungewisse hin sich eigenmächtig etwas zueignen, heißt sich offenbar der Gefahr der Sünde aussetzen, was nie erlaubt ist. 3. Muß man seine Forderung auf dem gesetzlichen Wege entweder gar nicht oder doch nicht ohne große Beschwerden und Kosten durchsetzen können. 4. Endlich darf man dadurch weder sich selbst, noch einen Dritten in den Verdacht des Diebstahles bringen, auch nicht Rechte eines Dritten dadurch verletzen, wie dieses z. B. der Fall wäre, wenn man Dasjenige nähme, was beim Schuldner etwa als Depositum oder Pfand hinterlegt wäre. Man sieht, wie höchst selten diese Bedingungen alle zusammentreffen werden, und wie folglich die geheime Schadloshaltung auch nur in den wenigsten Fällen geradezu gebilligt werden kann. Ist aber die geheime Schadloshaltung in den meisten Fällen unerlaubt, so folgt nicht, daß sie auch überall, wo sie unerlaubt, zur Restitution verpflichte, sondern zur Restitution verpflichtet sie nur dann, wenn der Nächste dadurch ungerecht beschädigt worden ist.

Daß Frauen und Kinder sich ebenfalls eines Diebstahls schuldig machen, wenn sie das gemeinsame Familiengut wider den vernünftigen Willen des Ehegatten oder Vaters entwenden, schmälern, verschwenden u. dgl., versteht sich (furtum domesticum). Doch darf

---

1) Antoine a. a. O.

2) Die von Papst Innocenz XI. condemnirte Proposition lautete wörtlich: Famuli et famulae domesticae possunt occulte heris suis surripere ad compensandam operam suam, quam majorem judicant salario, quod acceperunt.

die Frau Dasjenige nehmen, was zur Bestreitung der nothwendigen Bedürfnisse des Haushaltes gehört.

In Absicht auf die mehr oder weniger erschwerenden Umstände wird der Diebstahl noch eingetheilt in den einfachen (furtum simplex) und in den qualificirten (furtum qualificatum). Verschiedene Arten des qualificirten Diebstahls sind: der sacrilegische Diebstahl, d. i. Entwendung heiliger oder an einem heiligen Orte bewahrter Sachen (sacrilegium); Entwendung eines dem Staate gehörenden Gutes (peculatus); Menschendiebstahl (plagium).

β. Der Raub im engeren Sinne (rapina) ist die gewaltthätige Wegnahme des fremden Gutes. Derselbe ist nach der Bemerkung des heil. Thomas in einer zwiefachen Hinsicht eine noch schwerere Sünde als der Diebstahl. Denn erstens besteht das Sündhafte des Diebstahles, wie des Raubes darin, daß dem Nächsten sein Eigenthum wider seinen Willen genommen wird; beim Diebstahle wird es ihm aber wider seinen Willen genommen, weil es ihm ohne sein Vorwissen genommen wird; beim Raube wird es ihm wider seinen Willen genommen, weil es ihm mit Gewalt genommen wird; da nun die Gewalt dem Willen directer entgegengesetzt ist, als die bloße Unwissenheit; so ist auch der Raub für eine schwerere Sünde zu erkennen, als der Diebstahl. Zweitens ist der Raub in der Regel auch mit persönlichen Kränkungen, auch wohl mit körperlichen Mißhandlungen verbunden oder doch darauf hingerichtet[1]).

γ. Diebstahl im weiteren Sinne ist jede heimliche ungerechte Schmälerung des fremden Eigenthums. Findet die ungerechte Schmälerung mit Vorwissen des Eigenthümers statt, so wird sie Raub im weiteren Sinne genannt. Eines Diebstahles, rücksichtlich Raubes im weiteren Sinne machen sich somit schuldig Diejenigen, welche Gefundenes verheimlichen oder zurückhalten, ferner Diejenigen, welche eingegangene Verträge nicht erfüllen, welche dem Staate nicht die schuldigen Zölle, Steuern und Abgaben entrichten, welche ein Depositum, Ersatzgut, Darlehen unterschlagen; desgleichen Betrüger, Wucherer, Falschmünzer, Erbschleicher, ungerechte Proceßführer, leichtsinnige Schulden- und Bankerottmacher, ungerechte Besteuerer, und wie die sonstigen Arten von Ungerechtigkeit heißen mögen.

δ. Die Mitwirkung zu den ebengedachten Sünden, sei sie eine bloß moralische (Anleitung, Rath, Aufmunterung, Befehl), oder sei

---

1) *Thom.* 2. 2. qu. 66. art. 9.

sie eine physische (thätliche Unterstützung, Verbergung oder Aufbewahrung des entwendeten Gutes und was dergleichen mehr ist).

2. Die mir in Absicht auf das Eigenthum des Nächsten obliegende positive Pflicht fordert, daß ich dem Nächsten das Seinige von Herzen gönne, und daß ich ihn in seinem Erwerbs- und Besitzrechte nach Kräften schütze. Gegensätze sind: Neid- und Schadenfreude; Nichtbeschützung des angegriffenen fremden Eigenthums, Verwahrlosung des mir anvertrauten Gutes u. dgl.

Die Restitution.

§. 287.

Begriff und Pflichtmäßigkeit der Restitution.

1. Daß in Folge der ungerechten Beschädigung des Nächsten die Pflicht eintritt, den Schaden wieder gut zu machen, versteht sich von selbst. Unter dem Worte Restitution versteht man aber nicht nur die Wiedergutmachung des dem Anderen ungerecht zugefügten Schadens; sondern man versteht darunter im gewöhnlichen Sinne die Zurückgabe Dessen, was des Nächsten ist, mag nun eine ungerechte Beschädigung vorangegangen sein oder nicht; oder man versteht unter der Restitution im gewöhnlichen Sinne (im weitesten Sinne bezeichnet das Wort Wiedergutmachung eines jeden Schadens, den man dem Nächsten zugefügt, und begreift somit auch die Satisfaction in sich) die Wiedereinsetzung des Nächsten in seinen Vermögensstand[1]).

2. Die Restitution in dem eben gedachten Sinne des Wortes ist eine strenge Gerechtigkeitspflicht, möge ihr eine Ungerechtigkeit vorangegangen sein oder nicht.

Ist ihr eine Ungerechtigkeit vorangegangen, so setzt man diese dadurch nur fort, daß man sie nicht gutmacht; ist ihr keine Ungerechtigkeit vorangegangen, sondern ist man bona fide in den Besitz fremden Eigenthums gekommen, so wird man, wenn man das fremde Eigenthum, auch nachdem man es als fremdes Eigenthum erkannt hat, noch zurückhält, aus einem gerechten Besitzer (possessor bonae fidei) ein ungerechter Besitzer (possessor malae fidei), und verletzt demnach auch in diesem Falle eine strenge Pflicht der Gerechtigkeit[2]). Die heilige Schrift selbst schärft die Pflicht der Restitution oft genug

1) *Thom.* 2. 2. qu. 62. art. 1. Restituere nihil aliud esse videtur, quam iterato aliquem statuere in possessionem vel dominium rei suae.

2) Conc. Later. IV. c. 39.: Non multum interesse quoad periculum animae retinere injuste ac invadere alienum.

ein[1]); eben so auch die heiligen Väter, welche lehren, daß eine wahre Buße und Sündenvergebung ohne die Erfüllung dieser Pflicht nicht möglich sei[2]).

Wer nicht restituiren kann, muß wenigstens den Willen haben, zu restituiren, wenn er könnte, und sich Mühe geben, daß er kann. Denn wer zum Zwecke verpflichtet ist, ist auch zu den Mitteln verpflichtet, die zum Zwecke führen. Wer nicht Alles restituiren kann, muß wenigstens so viel restituiren, als er kann.

§. 288.

Die zwei sogenannten Hauptwurzeln der Restitutionspflicht und die ihnen entsprechenden zwei Hauptregeln ihrer Erfüllung.

Wie im vorhergehenden §. bemerkt worden, setzt die Restitutionspflicht entweder eine vorangegangene Ungerechtigkeit voraus, oder sie setzt eine vorangegangene Ungerechtigkeit nicht voraus; oder wie man sich in der theologischen Kunstsprache ausdrückt, die Restitutionspflicht basirt entweder auf einer injusta acceptio; oder auf einer res accepta (die beiden sogenannten radices restitutionis); unter der injusta acceptio versteht man nämlich die ungerechte Beschädigung des Nächsten oder eine (theologische) Schuld und Sünde gegen die strenge Gerechtigkeit (justitia commutativa), sei es, daß man aus dieser ungerechten Beschädigung für sich selbst Gewinn gezogen hat, daß man sich das Eigenthum des Nächsten ungerecht zugeeignet hat, oder es ungerecht festhält, sei es, daß man für sich selbst daraus keinen Gewinn gezogen, sondern daß man das Eigenthum des Nächsten aus bloßem Muthwillen, aus bloßer Schadenfreude oder Bosheit zerstört oder irgendwie beschädigt hat; unter der res accepta dagegen versteht man die fremde Sache, die man entweder an sich selbst oder ihrem äquivalenten Werthe nach besitzt, ohne daß man sich mit Schuld in ihren Besitz gesetzt hat.

Die Hauptregel für die Erfüllung der aus der injusta acceptio entspringenden Restitutionspflicht ist: ich muß dem Nächsten alles Das restituiren, um was er durch das Unrecht, das ich ihm zugefügt habe, ärmer geworden ist; die Hauptregel für die Erfüllung der aus der res accepta entspringen-

---

1) 2 Mos. 22, 1 ff. Ezech. 33, 15. Luc. 12, 59. 19, 8.

2) *August.* in epist. ad Macedonium: Si res aliena, propter quam peccatum est, reddi possit et non redditur, poenitentia non agitur, sed simulatur; si autem veraciter agitur, non *remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum, si, ut dixi, restitui potest.*

den Restitutionspflicht ist: ich muß dem Nächsten alles Das restituiren, um das ich selbst durch den Besitz seiner Sache reicher geworden bin.

Die Gründe für diese zwei Hauptregeln liegen klar vor Augen. Denn habe ich Jemanden ungerechter Weise Schaden zugefügt: so setze ich meine Ungerechtigkeit so lange fort, bis ich den ihm zugefügten Schaden wieder gutgemacht habe; den ihm zugefügten Schaden mache ich aber nur dadurch wieder gut, daß ich ihn in denjenigen Stand wiederherstelle, in dem er sich befinden würde, wenn ich ihm kein Unrecht zugefügt, d. h. daß ich ihm Alles ersetze, um was er durch mein Unrecht ärmer geworden ist. Besitze ich aber eine fremde Sache, ohne daß ich durch meine Schuld in den Besitz dieser Sache gelangt bin, so würde ich die Gerechtigkeit gegen den Nächsten verletzen, wenn ich mir diese Sache, nachdem ich sie als eine fremde erkannt, so wie Dasjenige, um was ich dadurch reicher geworden bin, mir zueignen wollte, da es ungerecht ist, sich auf Kosten eines Anderen bereichern zu wollen.

Diese beiden Hauptregeln, die für die Theorie der Restitution durchaus maßgebend sind, bedürfen jedoch bei den mannichfaltigen Verwickelungen dieser Materie noch genauerer Bestimmungen.

Wir handeln nachstehend von jeder einzeln und bestimmen demnach zuerst genauer die gedachte Hauptregel für die aus der injusta acceptio entspringende Restitutionspflicht; und dann die Hauptregel für die aus der res accepta entspringende Restitutionspflicht.

I. Nähere Bestimmung der aus der *injusta acceptio* entspringenden Restitutionspflicht.

Die injusta acceptio oder die ungerechte Beschädigung des Nächsten kann entweder von Einem allein oder von Mehreren zugleich ausgehen. Sie kann ferner direct oder indirect freiwillig sein; und sie kann endlich ein Gut des Nächsten beschädigen, in dessen Besitze er sich schon befand; oder sie kann das ihm zustehende Recht auf ein Gut beschädigen, das er noch nie besaß,

§. 289.

A. Die Restitution in Folge der ungerechten Beschädigung fremden Eigenthums, die von Einem allein ausgeht; und zwar

1. der direct freiwilligen Beschädigung eines Gutes, in dessen Besitz der Nächste sich schon befand.

a. Derjenige, der den Nächsten an seinem Eigenthume ungerecht

beschädigt hat (der Dieb, der Räuber, der Betrüger, der muthwillige oder boshafte Beschädiger), ist im Gewissen verpflichtet, dem Beschädigten alles Dasjenige zu restituiren, um das dieser ärmer geworden ist. Genauer bestimmt aber heißt dieses, er muß ihm restituiren.

α. die Sache selbst, um die er ihn gebracht hat, oder, falls sie nicht mehr vorhanden, den äquivalenten Werth derselben. So lange er dem Nächsten diese Sache oder ihren äquivalenten Werth nicht restituirt, setzt er offenbar das ihm zugefügte Unrecht fort; denn seine Sache zu besitzen und zu benutzen, dazu hat er ein Recht.

Ist die Sache beim Diebe oder ungerechten Besitzer schlechter geworden, so muß sie in dem Werthe restituirt werden, den sie hatte, als sie ihrem Herrn genommen wurde; denn gäbe man sie ihm schlechter zurück, so würde man ihn offenbar nicht schadlos halten, wozu man doch vermöge der Gerechtigkeit verpflichtet ist. Ist die Sache beim ungerechten Besitzer besser geworden, sei es innerlich und ihrer Substanz nach (ein gestohlenes Kalb ist z. B. mittlerweile zu einem Rinde geworden), sei es äußerlich und in ihrem Werthe (der Preis der Sache ist z. B. wegen der Menge von Käufern gestiegen), so muß sie, wenn sie noch da ist, auch in diesem besseren Zustande dem Herrn restituirt werden. Denn die Sache ist und bleibt immer Eigenthum ihres Herrn, wo sie sich auch befinden mag; und um was sie besser wird, das wird sie ihrem Herrn besser. Ist die Sache nicht mehr da, und ist sie um einen höheren Preis verkauft worden, als ihr Herr sie verkauft haben würde, so muß der ganze Preis, um den sie verkauft worden ist, dem Herrn restituirt werden, denn da die Sache zu der Zeit, wo sie theurer verkauft wurde, ihrem Herrn gehörte, so gebührt ihm auch der ganze Preis, um den sie verkauft worden. Ist sie zufällig verloren gegangen, ist sie um einen geringeren Preis verkauft, oder sonst veräußert worden, so muß sie dem Herrn restituirt werden in dem höchsten Werthe, den sie hatte, wo sie ihr Herr, hätte er sie besessen, verkauft haben würde. Nach der Ansicht vieler Moralisten ist man zur Restitution des höchsten Preises der ungerecht weggenommenen Sache selbst dann verpflichtet, wenn es ungewiß ist, ob sie der Herr, wenn er in ihrem Besitze geblieben, um den höchsten Preis verkauft haben würde. Denn jedenfalls habe man dann doch den Herrn auf eine ungerechte Weise der Möglichkeit beraubt, seine Sache um den höchsten Preis zu verkaufen; und der hier bestehende Zweifel, ob er sie nicht um den höchsten Preis verkauft haben würde, müsse zu Gunsten des Unschuldigen, des ungerecht Beschädigten nämlich, entschieden werden.

β. Der ungerechte Beschädiger ist verpflichtet, dem Beschädigten zu restituiren den ihm in Folge der Beschädigung abgegangenen Gewinn (lucrum cessans), und zugegangenen Schaden (damnum emergens). Von Beidem trägt er nämlich die Schuld, und so lange er ihm daher Beides nicht restituirt, so lange macht er auch den Schaden nicht wieder gut, den er ihm ungerechter Weise zugefügt hat.

γ. Der ungerechte Beschädiger ist verpflichtet, dem Beschädigten zu restituiren alle natürlichen und gemischten (natürlich-künstlichen Früchte der Sache; auch die rein industriellen Früchte, die der Beschädigte aus der Sache hätte ziehen können, wenn er (der Beschädiger) sie auch selbst nicht daraus gezogen hat. Denn die Früchte der Sache gehören dem Herrn der Sache, wo sie sich auch befinden mag; und gehen sie zu Grunde, so gehen sie nicht dem Herrn, sondern dem ungerechten Ergreifer, Besitzer, Beschädiger zu Grunde. Doch darf in Abzug gebracht werden der Werth der auf die Sachen gewendeten Mühe und Arbeit, so wie die zur Erzielung der Früchte oder zur Erhaltung und Melioriation der Sache n o t h w e n d i g e n oder n ü t z l i c h e n Auslagen, weil durch diesen Abzug der Herr keinen Schaden erleidet.

δ. Sollte über den ungerechten Beschädiger noch außerdem eine Geldstrafe durch den Richter verhängt werden, so ist er auch diese zu leisten im Gewissen verpflichtet.

b. Betreffend die Frage, ob der Dieb, der ungerechte Besitzer oder Beschädiger verpflichtet sei, die fremde Sache oder ihren Werth zu restituiren, auch wenn sie bei ihrem Herrn zu Grunde gegangen sein würde, so sind hier verschiedene Fälle denkbar. Die Sache hätte dem Herrn zu Grunde gehen können durch die Schuld eines Dritten oder durch einen bloßen Zufall; und sie ist beim ungerechten Besitzer wirklich zu Grunde gegangen wiederum entweder durch seine Schuld oder durch Zufall.

α. Verpflichtet ist der ungerechte Besitzer oder Beschädiger allerdings zur Restitution der Sache, wenn sie durch Schuld (Diebstahl u. dgl.) eines Dritten beim Herrn später verloren gegangen wäre. Denn wie dieser Dritte, hätte er sie wirklich gestohlen, zur Restitution verpflichtet wäre, so ist es offenbar auch Derjenige, der es ihm zuvorgethan; indem ja eben er der ungerechte Urheber des ganzen Schadens ist, den der Herr erlitten hat.

β. Desgleichen ist der ungerechte Besitzer oder Beschädiger zur Restitution des Werthes der gestohlenen Sache verpflichtet, wenn die Sache bei ihm durch seine Schuld verloren gegangen ist, wenn

er sie z. B. zerstört, verzehrt oder veräußert hat, gesetzt auch, daß sie bei ihrem Herrn durch Zufall verloren gegangen sein würde. Denn in diesem Falle ist ja immer er es, der den Schaden des Herrn der Sache ungerecht verursacht hat; und die hieraus für ihn entspringende Pflicht der Restitution wird durch den später eintretenden Zufall nicht ausgelöscht, um so weniger, wenn er, als die Sache durch seine Schuld zu Grunde ging, von der künftigen Gefahr noch gar keine Kenntniß hatte. Denn zu der Zeit, als diese der Sache drohende Gefahr noch nicht bekannt war, hatte die Sache in den Augen der Menschen denselben Werth, als wenn sie später nicht zu Grunde gegangen sein würde. Jenen ganzen Werth der Sache hat er mithin dem Herrn der Sache ungerecht entzogen; er war gleich damals, als er sie durch seine Schuld zu Grunde gehen ließ, dafür verantwortlich, und von der gleich damals eingetretenen Pflicht der Restitution des Werthes der Sache wird er, wie sich von selbst versteht, dadurch nicht losgesprochen, daß das später eintretende Ereigniß darthut, daß die Sache doch zu Grunde gegangen sein würde, indem ja der Umstand, daß die Sache später doch zu Grunde ging, nicht bewirkt, daß die Sache d a m a l s, als er sie durch seine Schuld zu Grunde gehen ließ, und als er sie restituiren mußte, den Werth nicht hatte, den sie in der That hatte.

γ. Desgleichen ist der ungerechte Besitzer oder Beschädiger die fremde Sache, welche bei ihm durch einen Zufall zu Grunde gegangen ist, rücksichtlich deren Werth, zu restituiren verpflichtet, wenn keine völlige Gewißheit darüber vorliegt, daß sie auch bei ihrem Herrn durch einen Zufall verloren gegangen sein würde. Denn im Zweifel muß immer zu Gunsten des Unschuldigen oder des Herrn der Sache entschieden werden, indem dieser ein gewisses Recht darauf hat, seine Sache oder ihren Werth wieder zu erlangen. Mehrere Moralisten gehen sogar noch weiter, und behaupten, der ungerechte Beschädiger sei zur Restitution verpflichtet, auch wenn es ihm gewiß, daß die Sache durch Zufall oder durch sonst eine gerechte Ursache (Invasion der Feinde u. dgl.) beim Herrn verloren gegangen sein würde. Denn erstens, sagen sie, füge Derjenige, der eine fremde Sache auf ungerechte Weise in Besitz nehme, dem Herrn ein Unrecht zu, woraus, wie von selbst, auch die Pflicht zu restituiren entspringe; daß die Sache bei ihrem Herrn durch einen Zufall später doch verloren gegangen wäre, sei etwas rein Accidentelles, wodurch jene selbstständig für sich bestehende Pflicht nicht alterirt werde. Und zweitens werde durch den später eingetretenen Zufall nicht bewirkt, daß der ungerechte Beschädiger dem Herrn keinen

Schaden zugefügt, sondern es bewirke dieser Zufall nur, daß der Schaden einer anderen Ursache imputirt worden wäre; wer aber einmal wegen ungerechter Besitznahme einer fremden Sache zur Restitution verpflichtet sei, werde durch ein später eintreffendes zufälliges Ereigniß davon nicht losgesprochen. Diese Ansicht ist jedoch nicht die sententia communis.

2. Restitution in Folge einer direct freiwilligen Beschädigung des Nächsten durch Verhinderung desselben, ein Gut zu erlangen, worauf er ein Recht hatte.

a. Habe ich ohne gerechte Ursache, auf welche Weise auch immer, den Nächsten an der Erlangung eines ihm rechtlich gebührenden Gutes gehindert, so habe ich ihn offenbar in seinem Rechte verletzt, und bin ich folglich auch zur Restitution des ihm durch die Rechtsverletzung zugefügten Schadens verpflichtet. Dasselbe gilt von Demjenigen, der den Nächsten an der Ausübung eines Rechtes: seiner Kunst, seines Handwerkes u. dgl. hindert. Denn Jeder hat das Recht, sich seines Rechtes zu bedienen, und wer ihn hieran hindert, verletzt ihn in seinem Rechte und ist folglich auch zum Schadenersatz verpflichtet.

b. Habe ich durch List, Betrug, Lüge, Verläumdung, so wie auf jede andere ungerechte Weise den Nächsten an der Erlangung eines kirchlichen Beneficiums oder eines sonstigen Amtes, dessen er würdig war, überhaupt an der Erlangung irgend eines Gutes, worauf er Hoffnung hatte, ob es ihm gleich vermöge der Gerechtigkeit nicht gebührte: eines Geschenkes, Legates u. dgl. gehindert: so bin ich ebenfalls zur Restitution verpflichtet, und zwar bin ich ihm so viel zu restituiren verpflichtet, als ihm jene Hoffnung auf Erlangung des Gutes nach vernünftiger Beurtheilung werth war. Denn hatte er auch kein strenges Recht auf jenes Gut, so hatte er doch das Recht, an der Erlangung desselben nicht auf ungerechte Weise gehindert zu werden. Ich bin dann, sagen wir, so viel zu restituiren verpflichtet, als ihm die Hoffnung auf die Erlangung des gewünschten Gutes werth war. Denn den äquivalenten Werth des Gutes bin ich ihm nur dann zu restituiren verpflichtet, wenn er ohne meine ungerechte Behinderung das Gut ganz gewiß erlangt haben würde[1]. Hatte er gar keine Hoffnung, das Gut zu erlangen, so brauche ich ihm gar nichts zu restituiren, weil ich ihm dann einen reellen Schaden nicht zugefügt habe. Hatte er nur geringe Hoffnung, das Gut zu erlangen, so habe ich ihm nach Verhältniß der geringeren Hoffnung auch nur ein Geringeres zu restituiren. Das

1) *Thom.* 2. 2. qu. 62. art. 2.

Wieviel ist dann nach billigem, vernünftigem Urtheile zu berechnen. Habe ich einen Unwürdigen an der Erlangung eines kirchlichen Beneficiums oder eines sonstigen Amtes durch ein ungerechtes Mittel gehindert, so habe ich mich zwar durch die ungerechte Art der Verhinderung versündigt, aber zur Restitution eines zeitlichen Gutes bin ich dann nicht verpflichtet, weil der Unwürdige auf das Amt kein Recht hatte. Habe ich einen Würdigen an der Erlangung eines kirchlichen Beneficiums oder eines sonstigen Amtes, damit es einem noch Würdigeren verliehen werde, durch ein ungerechtes Mittel gehindert, so bin ich zur Restitution ebenfalls nicht verpflichtet, weil der Würdige kein Recht hat, dem Würdigeren vorgezogen zu werden [1]). Habe ich durch bloße Bitten, Empfehlung oder durch ein sonst erlaubtes Mittel einen Würdigen an der Erlangung eines kirchlichen Beneficiums oder eines sonstigen Amtes, damit es einem gleich Würdigen verliehen werde, gehindert, so bin ich zur Restitution gleichfalls nicht verpflichtet; weil der Würdige kein Recht hat, in gemeinschaftlichen Gütern einem gleich Würdigen vorgezogen zu werden. Habe ich ihn dagegen auf ungerechte Weise daran gehindert, so bin ich ihm so viel zu restituiren verpflichtet, als ihm die Hoffnung auf die Erlangung des Beneficiums oder des Amtes werth war, denn das Recht hatte er allerdings, nicht ungerecht daran gehindert zu werden, daß er einem Anderen, der nicht würdiger ist, als er, vorgezogen werde.

c. Habe ich einen Anderen durch ein nicht ungerechtes Mittel an der Erlangung eines Gutes gehindert, das ihm von Rechtswegen nicht gebührte, so bin ich zur Restitution nicht verpflichtet, weil er eben auf die Erlangung dieses Gutes kein Recht hatte, auch kein Recht hatte, an der Erlangung dieses Gutes durch ein nicht ungerechtes Mittel nicht gehindert zu werden, vielmehr nur das Recht hatte, nicht durch ein ungerechtes Mittel daran gehindert zu werden. Und hinderte ich ihn daran selbst aus Haß oder Schadenfreude, so habe ich mich dadurch doch immer nur gegen die Liebe, nicht gegen die Gerechtigkeit versündigt. Nicht zur Restitution ist mithin verpflichtet, wer ohne Anwendung von Gewalt, List, Betrug oder sonstiger ungerechter Mittel, etwa durch bloße Bitten Jemanden bestimmte, das einer bestimmten Person zugedachte Legat oder Ge-

1) Dabei bleibt jedoch bestehen, daß ich dem Behinderten jeden anderen Schaden wieder gut machen muß, den ich ihm durch die ungerechte Art der Behinderung zugefügt; habe ich ihm z. B. durch Verläumdung und Ehrabschneidung an der Erlangung des Amtes gehindert, so bin ich zur Restitution seiner Ehre und seines guten Namens verpflichtet.

schenk nicht dieser, sondern einer dritten zukommen zu lassen, einen anderen Erben einzusetzen u. dgl.; weil auf ein Legat, ein Geschenk u. dgl. Niemand ein Recht hat.

3. Restitution in Folge einer indirect oder ursächlich freiwilligen Beschädigung des Nächsten.

Auch ursächlich freiwillige Handlungen werden mir imputirt, und bin ich daher auch vermöge der Gerechtigkeit verpflichtet, den ursächlich freiwillig angestifteten Schaden vollständig wieder gut zu machen. Diese allgemeine Regel bedarf jedoch in ihrer Anwendung auf concrete Fälle wieder genauerer Bestimmungen.

a. Ist dem Nächsten aus meiner schlechten oder doch ganz unnützen Handlung, welche entweder an sich oder durch die damit verbundenen Umstände für das zeitliche Gut desselben gefährdend war, Schaden erwachsen, so bin ich zum Schadenersatz verpflichtet, wenn ich auch seinen Schaden nicht intendirt, ja ihn abzuwenden die möglichste Sorgfalt angewendet habe; denn der Schaden, der einem Anderen aus meiner schlechten und das fremde Gut gefährdenden Handlung entspringt, ist ein ursächlich freiwilliger; ich hatte kein Recht, die schlechte oder unnütze Handlung zu unternehmen, weil sie schlecht und unnütz war, und der Andere hatte ein Recht darauf, daß ich sie unterließe, weil sie für sein zeitliches Gut gefährdend war.

b. Ist dem Anderen aus meiner, sein zeitliches Gut zwar gefährdenden, übrigens aber an sich nicht schlechten und mir selbst nützlichen Handlung, wozu ich zugleich berechtigt war, Schaden entsprungen, so bin ich, wofern ich bei der Handlung nur die schuldige Sorgfalt anwendete, den fremden Schaden zu verhindern, zur Restitution nicht verpflichtet. Denn ist auch in diesem Falle dem Anderen aus meiner Handlung Schaden erwachsen, so kann mir doch dieser Schaden nicht zugerechnet werden, indem ich mich nur meines Rechtes bedient habe; und Derjenige dem Anderen darin nicht Unrecht thut, daß er seines Rechtes sich bedient. Dagegen bin ich wohl zur Restitution verpflichtet, wenn ich bei meiner übrigens erlaubten und berechtigten Handlung zur Verhütung des fremden Schadens nicht die schuldige Sorgfalt anwendete. Denn dafür Sorge zu tragen, daß aus seiner Handlung dem Anderen kein Schaden entspringe, dazu ist Jeder vermöge der Gerechtigkeit verpflichtet. Aus demselben Grunde bin ich auch zum Schadenersatz verpflichtet, wenn ich zu der das fremde Gut von vornherein gefährdenden Handlung, aus der dem Nächsten Schaden erwachsen ist, nicht berechtigt war.

c. War ich durch mein böses Beispiel die wirksame Ursache, daß einem Anderen Schaden zugefügt wurde, und konnte ich diese Folge meines bösen Beispieles voraussehen, so bin ich den Schaden zu ersetzen verpflichtet, wenn ihn Derjenige nicht ersetzt, der ihn zunächst angestiftet; denn ich selbst hatte in diesem Falle zu dieser Handlung, weil sie schlecht war, kein Recht; der Andere aber hatte ein Recht darauf, daß ich sie unterließe, weil sie der Voraussetzung nach für sein zeitliches Gut gefährdend war. Indem ich sie nun doch nicht unterließ, habe ich sein Recht verletzt und muß ich folglich auch für die Folgen dieser Rechtsverletzung einstehen.

d. Ist durch vernunftlose Wesen, die mir zugehörten, durch mein Vieh z. B., einem Anderen Schaden zugefügt worden, so bin ich, auch ehe noch ein richterliches Urtheil erfolgt ist, zum Ersatze des Schadens verpflichtet, wenn ich durch Anwendung von mehr Sorgfalt ihn abzuwenden im Stande war. War aber der Schaden auch ursächlich ganz unfreiwillig, so hat man der gewöhnlichen Ansicht nach die Wahl, den Schaden zu ersetzen oder das Vieh, das den Schaden zugefügt, dem Beschädigten zu überlassen, da es recht und billig ist, daß Derjenige, der den Nutzen einer Sache hat, auch deren Lasten trage. Ist in der Sache ein Richterspruch erfolgt, so ist dieser natürlich auch im Gewissen verpflichtend.

e. Bin ich darüber im Zweifel, ob aus meiner unerlaubten und das zeitliche Gut des Anderen gefährdenden Handlung dem Nächsten ein Schaden wirklich erwachsen sei oder nicht; so bin ich wenigstens verpflichtet, nach Verhältniß der Gefahr zu restituiren, in die ich das fremde Gut gebracht habe; ich bin hiezu aus dem Grunde verpflichtet, weil ich doch jedenfalls die ungerechte Ursache jener Gefahr bin, der das fremde Gut ausgesetzt worden ist, und es nicht feststeht, daß der Andere den Schaden, dessen Gefahr ich ihn ausgesetzt, nicht erlitten hat, es aber ungerecht sein würde, wenn er, der Unschuldige, eine gewisse Gefahr allein tragen, ich, der Schuldige, aber von jeder Verpflichtung frei sein sollte. Ich bin in diesem Falle, haben wir gesagt, wenigstens verpflichtet, nach Verhältniß der Gefahr zu restituiren, in die ich das fremde Gut gebracht habe; denn mehrere Moralisten (Lessius u. A.) sind sogar der Ansicht, daß ich in einem solchen Zweifel verpflichtet sei, den ganzen Schaden zu ersetzen, dessen Gefahr ich das fremde Gut ausgesetzt, weil, wenn das Gegentheil nicht feststehe, präsumirt werden müsse, daß eine ungerechte Handlung den zu befürchtenden schlimmen Erfolg wirklich gehabt habe.

f. Ob man auch das zu restituiren verpflichtet sei, was man als Lohn für eine schlechte Handlung, oder was man als Lohn für eine zwar gute aber ohnehin pflichtschuldige Handlung oder Unterlassung empfangen oder angenommen hat, wird controvertirt. Den Lohn für eine schlechte Handlung betreffend, muß offenbar unterschieden werden, ob die Handlung eine noch erst zu vollbringende, oder ob sie eine schon vollbrachte sei. Ist sie eine noch zu vollbringende, so unterliegt es keinem Zweifel, daß der Sündenlohn restituirt werden müsse; denn da derselbe nur unter der Bedingung gegeben wird, daß man sich zu der schlechten Handlung verpflichte, man aber zu einer schlechten Handlung nicht verpflichtet werden kann, so ist der ganze Vertrag null und nichtig. Ist hingegen die Handlung vollbracht, so darf nach Ansicht angesehener Moralisten der Lohn behalten werden, vorausgesetzt jedoch, daß die Erwerbsart selbst, wie z. B. die wucherische, die simonistische u. dgl., nicht durch ein Gesetz irritirt ist; denn dann ist, wie der heil. Thomas sagt, wohl die Handlung verboten, woraus man den Gewinn gezogen hat, nicht aber der Gewinn selbst, sobald die Handlung einmal vollbracht ist; und hat man dann auch durch die Art und Weise, wie man sich diesen Gewinn erwarb, gegen das Gesetz gehandelt, so handelt man doch dadurch nicht gegen das Gesetz, daß man nach vollbrachter Handlung den Gewinn behält[1]). Auch fügt man durch das Behalten dieses Gewinnes Demjenigen, der den Preis gezahlt hat, kein Unrecht zu, indem die Bedingung, an die er ihn knüpfte, wirklich erfüllt worden ist. Gleichwohl ist für die Praxis als Regel festzuhalten, daß man denjenigen Pönitenten, die aus einer Sünde Gewinn gezogen, als Buße auferlege, selben zu Gunsten der Armen oder für sonstige fromme Zwecke zu verwenden, nicht nur, weil die Sünde eine solche Strafe verdient, sondern auch, damit nicht der Gewinn, den der Pönitent aus der Sünde gezogen hat, als eine Art von Reizmittel zur Wiederholung der Sünde in seinen Händen zurückbleibe.

Betreffend zweitens den Lohn, den man für eine ohnehin pflichtschuldige Handlung oder Unterlassung empfangen hat, so ist vor Allem wieder zu unterscheiden, ob man zu dieser Handlung oder Unterlassung, wofür man etwas als Lohn empfangen, vermöge der Gerechtigkeit, oder vermöge der Liebe verpflichtet war.

α. War die Handlung oder Unterlassung eine Pflicht der Gerechtigkeit, und hatte der Geber die Gabe nicht ausdrücklich als

---

1) *Thom.* 2. 2. qu. 62. art. 4.

freies Geschenk erklärt, so ist man ohne weiteres zur Restitution der Gabe verpflichtet; denn der Geber hatte ein Recht, daß ihm jene Handlung umsonst geleistet wurde, und hat er etwas dafür gegeben, so muß, wenn er die Gabe nicht ausdrücklich als freies Geschenk erklärte, angenommen werden, er habe es in der Furcht gethan, es möchte ihm das, was ihm vermöge der Gerechtigkeit ohnehin geleistet werden mußte, doch etwa nicht geleistet werden; und würde man daher durch Annehmen oder Behalten der Gabe sein Recht offenbar verletzen. Zur Restitution verpflichtet sind demnach Diejenigen, welche für einen gerechten Urtheilsspruch, für Ablegung eines wahren Zeugnisses, für Abtragung einer Schuld, für Rückgabe eines Depositums und ähnliche Handlungen Geld oder Geldeswerth angenommen haben, indem diese Handlungen durch die Pflicht der Gerechtigkeit ohnehin geboten waren.

β. War die Handlung, wofür man etwas angenommen hat, nicht durch die Pflicht der Gerechtigkeit, sondern nur durch die Pflicht der Liebe geboten; so fragt es sich, ob sie mit Mühe, Beschwerde oder Gefahr verknüpft war oder nicht. In letzterem Falle ist man zur Restitution ebenfalls streng verpflichtet, indem solche pflichtschuldige Liebeshandlungen, die mit keiner Mühe oder Gefahr verknüpft sind, für einen zeitlichen Preis nicht verkäuflich sind, und angenommen werden muß, daß das, was der Andere, dem man sie schuldig war, dafür gegeben hat, ihm nur durch die Noth abgedrungen worden sei. War dagegen die pflichtschuldige Liebeshandlung mit Mühe und Beschwerde verknüpft, so hat man sich, da die Mühe und Beschwerde um einen zeitlichen Preis schätzbar sind, durch die Annahme der Gabe nicht gegen die Gerechtigkeit, sondern höchstens nur gegen die Liebe versündigt, und es ist folglich hier die Restitution keine strenge Gerechtigkeitspflicht.

γ. Endlich ist noch der Fall denkbar, daß ich von einem Anderen etwas für eine Handlung oder Unterlassung empfangen habe, die nicht dem Geber, sondern nur mir selbst zum Nutzen oder Gott zur Ehre gereicht; ich empfange z. B. eine Gabe, daß ich der heiligen Messe beiwohne, daß ich faste, daß ich von einer sündigen Gewohnheit abstehe, oder ein ähnliches heilbringendes Werk verrichte. In diesem Falle braucht die Gabe ebenfalls nicht restituirt zu werden, indem sie für ein reines Geschenk angesehen werden muß, da Niemand von einem Anderen freie Handlungen oder Unterlassungen erkauft, die nicht ihm, sondern nur diesem Anderen nützlich sind.

§. 290.

B. Restitution in Folge direct oder indirect freiwilliger Beschädigungen, woran Mehrere sich betheiligen.

Haben sich an der ungerechten Beschädigung des Nächsten Mehrere betheiligt oder dazu mitgewirkt; so fragt es sich, ob die Mitwirkung ungetheilt und untheilbar, oder ob sie getheilt, ob sie mit oder ohne eine wechselseitig abgeschlossene Verbindung geschah, ob sie auf einen gemeinsam verabredeten Zweck hingerichtet war, oder nicht. Im letzteren Falle hat Jeder nur für sich selbst pro rata zu restituiren; im ersteren Falle sind die Betheiligren solidarisch zur Restitution verpflichtet, so daß Alle für Einen und Einer für Alle einzustehen haben, wenn die Anderen entweder nicht restituiren können oder nicht restituiren wollen.

Der verschiedenen Weisen aber, wie man sich an der ungerechten Beschädigung eines Anderen betheiligen kann, werden neun aufgeführt, die zusammengefaßt sind in den Memorial-Versen:

Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus;
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

Wer auf die eine oder andere dieser Weisen zu der ungerechten Beschädigung des Nächsten mitgewirkt, seinen Schaden mitverursacht hat, ist zur Restitution verpflichtet [1]).

1. Der jubens, d. i. Derjenige, auf dessen Befehl oder in dessen Namen die ungerechte Beschädigung ausgeführt worden ist; denn dieser ist die Hauptursache des Schadens. Hat er seinen Befehl vor noch nicht geschehener Ausführung desselben wieder zurückgenommen, und ist die Zurücknahme Denjenigen, an die der Befehl ergangen war, auch bekannt geworden; so hat er aufgehört, die moralische Ursache des Schadens zu sein, und ist er somit, sollte dieser gleichwohl angestiftet werden, zur Restitution nicht verpflichtet.

2. Der consulens, d. i. Derjenige, der zur ungerechten Beschädigung gerathen, der die Beweggründe dazu angegeben oder den Weg dazu gezeigt hat. Widerruft er vor geschehener Beschädigung den Rath mit allen Beweggründen und Belehrungen, wodurch er ihn etwa unterstützt hatte, so hört er auf, die moralische und ungerechte Ursache der Beschädigung zu sein, und ist er folglich auch von der Pflicht der Restitution freigesprochen. Aus leicht

1) Der Satz: Qui alium movet aut inducit ad inferendum grave damnum tertio, non tenetur ad restitutionem illius damni illati, ist vom Papste Innocenz XI. condemnirt worden.

begreiflichen Gründen ist dieses dagegen nicht der Fall, wenn er bloß den Rath zurücknimmt, aber nicht zugleich die Motive entkräftet, wodurch er denselben wirksam gemacht hatte; weil dann, ungeachtet er den Rath zurückgenommen, diese Motive doch noch fortwirken, mithin noch immer eine Schuld an der Beschädigung auf ihm haften bleibt. Wer, um einen größeren Schaden abzuwenden, zur Anstiftung eines geringeren Schadens räth, ist, wofern der Schaden dieselbe Person trifft, der der größere Schaden zugedacht war, selbstredend zur Restitution nicht verpflichtet; denn er ist ja dann, weit entfernt, die wirksame Ursache des dieser Person zugefügten Schadens zu sein, vielmehr die Ursache, daß ihr kein größerer Schaden zugefügt worden ist. Anders verhält es sich, wenn der geringere Schaden eine andere Person trifft, als diejenige, der der größere Schaden zugedacht war, indem diese andere Person das Recht hat, nicht Schaden auf Kosten eines Dritten zu erleiden.

3. Der consentiens, d. i. Derjenige, der in die Beschädigung einwilligt, ihr zustimmt oder sie billigt, und dadurch auf die ungerecht beschädigende Handlung einen wirksamen Einfluß übt. War der Beschluß von einer Stimmenmehrheit abhängig gemacht, so ist der ungerecht Stimmende zur Restitution verpflichtet, wenn er seine Stimme abgab, noch ehe die erforderliche Stimmenmehrheit vorhanden war, wenn sie auch später ohne ihn erzielt worden wäre; denn dann ist er mit den Anderen wirklich die wirksame Ursache der ungerechten Beschädigung; auch ist er in diesem Falle zur Restitution verpflichtet, wenn die Stimmenmehrheit zwar schon vorhanden war, er aber nicht wußte, daß sie vorhanden war; weil er dann die Ursache der ungerechten Beschädigung sein w o l l t e; und endlich ist er zur Restitution verpflichtet, wenn er, auch nachdem die Stimmenmehrheit schon ermittelt war, doch durch eine im entgegengesetzten Sinne abgegebene Stimme Diejenigen, die vor ihm gestimmt hatten, zur Zurücknahme ihrer Stimmen hätte bewegen können; denn er hat sich dann wenigstens an der ungerechten Beschädigung als negative Ursache betheiligt.

4. Der palpo, d. i. Derjenige, der Andere durch Schmeicheln und Loben zur ungerechten Beschädigung des Nächsten veranlaßt.

5. Der receptans, d. i. Derjenige, der dem ungerechten Beschädiger Zuflucht und Sicherheit gewährt, die Werkzeuge des Diebes aufbewahrt, ihn in sein Haus aufnimmt, die gestohlene Sache bei sich verbirgt und so zur Beschädigung oder zur Nichtwiedergutmachung derselben mitwirkt.

6. Der participans, d. i. a. Derjenige, der sich mit in die ent-

wendete Sache theilt (participans in praeda tantum) — dieser ist bloß verpflichtet, den empfangenen Antheil zu restituiren; b. Derjenige, der an der ungerechten Beschädigung selbst Theil nimmt, der dazu auf welche Weise auch immer Hülfe oder Beistand leistet (participans in crimine); — dieser ist solidarisch zur Restitution verpflichtet.

Diese sechs Ursachen der ungerechten Beschädigung werden genannt die directen oder positiven; die drei folgenden:

7. der mutus, d. i. Derjenige, der den ungerechten Beschädiger nicht durch Wort oder Rede zurückhält;

8. der non obstans, d. i. Derjenige, der den ungerechten Beschädiger nicht durch die That, durch thätiges Einschreiten zurückhält, oder seinen Beistand zur Verhinderung des Schadens versagt; und

9. der non manifestans, d. i. Derjenige, welcher bei einer ungerechten Beschädigung die Anzeige bei dem beschädigten Herrn oder bei der Obrigkeit unterläßt,

werden die indirecten oder negativen Ursachen der ungerechten Beschädigung genannt.

Diese indirecten oder negativen Ursachen sind nur dann zur Restitution verpflichtet, wenn sie vermöge der Gerechtigkeit, vermöge ihres Amtes und Berufes, vermöge eines Contractes u. dgl. zur Verhinderung des Schadens verpflichtet waren; wenn sie ferner die Beschädigung ohne ihren eigenen großen Schaden verhindern konnten, und wenn sie die Verhinderung auf eine sündhafte Weise (durch eine theologische, nicht bloß juridische Schuld) nicht verhinderten. Diejenigen, welche nur ex caritate den Schaden des Nächsten abzuwenden verpflichtet waren, sind nicht zur Restitution verpflichtet, außer wenn sie durch ihre Nichtverhinderung positiv zur Beschädigung mitgewirkt. Wer z. B. vom Diebe Geld annahm, daß er nicht rufen, oder ihn nicht anzeigen möchte, oder wer Denjenigen, der von Gerechtigkeitswegen die Anzeige zu machen verpflichtet war, hieran verhinderte u. dgl., hat positiv zur Beschädigung mitgewirkt und ist demnach auch zur Restitution verpflichtet.

Betreffend die Ordnung, in der die zur ungerechten Beschädigung des Nächsten Mitwirkenden zu restituiren haben; so ist Derjenige zuerst und vor allen Anderen zu restituiren verpflichtet, bei dem die fremde Sache sich befindet; denn die fremde Sache gehöret, wo sie sich auch befinden mag, ihrem Herrn. Ist die fremde Sache nicht mehr vorhanden, und hat Derjenige, in dessen Händen sie gekommen war, sie mala fide verbraucht oder veräußert; so muß

eben dieser den Werth derselben restituiren, und zwar muß er diesen Werth wiederum vor allen Anderen restituiren; weil er vor allen Anderen aus der Sache Gewinn geschöpft. Hat er sie aber bona fide verbraucht oder veräußert, so ist er nur verpflichtet, so viel zu restituiren, als er durch die Sache reicher geworden ist; zur Restitution dessen aber ist er wieder vor allen Anderen verpflichtet; weil er wegen dessen, was er durch die fremde Sache reicher geworden ist, die fremde Sache gleichsam noch in ihrem Werthe besitzt und vor allen anderen aus derselben Vortheil gezogen hat. Nach diesem, der die fremde Sache oder ihren Werth besitzt, folgen die anderen wirksamen Ursachen der ungerechten Beschädigung, und zwar gehen unter diesen die übergeordneten Ursachen vor den untergeordneten, und zwar so, daß diese letzteren überhaupt erst dann einzutreten haben, wenn die ersteren nicht restituiren können oder nicht restituiren wollen, daß sie ferner, wenn die ersteren restituiren, von der Pflicht der Restitution gänzlich entbunden sind, und daß sie endlich, wenn die ersteren nicht restituiren wollen, an diese Regreß nehmen dürfen. Namentlich geht der den Befehl Ertheilende vor dem Ausführer, wenn dieser als bloßes Werkzeug handelte, indem jener die Hauptursache der Beschädigung war. Der Ausführer aber, der nicht als bloßes Werkzeug handelte, geht vor den übrigen; unter diesen gehen wieder die mehr schuldigen vor den minder schuldigen, namentlich gehen die positiven Ursachen vor den negativen nach der Ordnung und dem Maße ihrer Betheiligung. Stehen die Theilnehmer in Beziehung auf Schuld der Beschädigung zu einander im Verhältnisse der Coordination, so haben sie sämmtlich zu gleichen Theilen zu restituiren, und wenn die übrigen Genossen für ihren Theil nicht restituiren wollen oder können, so haben sie solidarisch für dieselben einzustehen.

§. 291.

II. Nähere Bestimmung der aus der *res accepta* entspringenden Restitutionspflicht.

Derjenige, der ohne Sünde in den Besitz einer fremden Sache gekommen (der possessor bonae fidei), ist, wenn die fremde Sache noch nicht verjährt ist, zu restituiren verpflichtet:

a. die Sache, wenn sie bei ihm noch vorhanden, oder, wenn sie bei ihm nicht mehr vorhanden, das, um was er durch die Sache reicher geworden ist; denn das, um was er durch die Sache reicher geworden, ist gleichsam die Frucht, der Werth der Sache, und die fremde Sache oder ihre Frucht gehört dem Herrn, wo sie sich auch

befinden mag. Ging die Sache, während er noch **redlicher** Besitzer derselben war, mit oder ohne seine Schuld verloren, ohne daß er daraus Gewinn geschöpft hat, so braucht er gar nichts zu restituiren.

b. Ist er verpflichtet, die natürlichen und die gemischten (natürlich-industriellen) Früchte der Sache zu restituiren: denn wo sich die fremde Sache auch befinden mag, so gehören die Früchte derselben ihrem Herrn. Daß er die zur Erzielung der Früchte gemachten Auslagen und Mühen in Anrechnung bringen darf, versteht sich. Sind die Früchte nicht mehr vorhanden, so braucht er nur so viel zu restituiren, als er durch dieselben reicher geworden ist. Die rein industriellen Früchte, so wie die Früchte, die er durch seine Nachlässigkeit aus der Sache nicht gewonnen hat, die aber der Eigenthümer daraus gewonnen haben würde, braucht er nicht zu restituiren, weil er den Herrn, den er nicht beschädigt hat, auch nicht schadlos zu halten braucht.

Wenn der redliche Besitzer, sobald er zur Ueberzeugung gelangt, daß die Sache, die er besitzt, eine fremde Sache ist, die Restitution versäumt, so wird er von dem Augenblicke an aus einem redlichen ein unredlicher Besitzer (possessor malae fidei), und es gelten dann für ihn dieselben Regeln, die für den unredlichen Besitzer im vorigen §. sind aufgestellt worden.

§. 292.

Bestimmung der Person, welcher; der Zeit, wann, und des Ortes, wo restituirt werden muß.

1. Die fremde Sache muß Demjenigen zurückgegeben werden, von dem man sie empfangen oder dem man sie genommen, wenn anders dieser entweder der Eigenthümer der Sache ist oder doch ein Recht hat, die Sache zu besitzen (der Pächter, Commodatar, Depositar u. dgl.). Hat man die Sache vom Diebe erhalten, oder sie ihm abgenommen, so darf man sie nicht dem Diebe, sondern muß sie dem Eigenthümer restituiren; weil nicht der Dieb, sondern der Eigenthümer das Recht hat, die Sache zu besitzen. Doch muß man dann dem Diebe hievon Mittheilung machen, auf daß er sie nicht zu seinem Schaden noch einmal restituire. Habe ich die fremde Sache vom Diebe bona fide **gekauft**, und der Herr fordert sie von mir zurück, so bin ich sie ihm zu geben verpflichtet, ohne daß ich auf die Wiedererlangung des Kaufpreises Anspruch machen kann. Fordert er sie nicht von mir, so darf ich sie, um den Kaufpreis wiederzuerlangen, dem Diebe geben, falls ich darüber moralisch bin,

daß er sie dem Eigenthümer restituiren, oder daß der Herr der Sache, von mir aufmerksam gemacht, sie vom Diebe leicht zurückerhalten werde. Bin ich aber darüber nicht gewiß, so muß ich die Sache, mit Einbuß des Kaufpreises, unmittelbar an den Herrn selbst geben, weil der Herr auf seine Sache ein Recht hat und weil ich ihn, um einen Schaden, den nicht er mir zugefügt hat, von mir abzuwenden, seines Rechtes nicht berauben darf [1].

Ist Derjenige, dem die Sache restituirt werden mußte, gestorben, so muß sie seinen legitimen Erben restituirt werden.

Ist der Eigenthümer gar nicht zu ermitteln, so muß man die Sache den Armen geben oder für fromme Zwecke verwenden; indem diese Verwendungsweise dem vernünftigen Willen des Eigenthümers offenbar am meisten entspricht. Bin ich einem von zweien oder mehreren etwas schuldig; weiß ich aber nicht, wem von diesen, und bleibe ich auch nach sorgfältigen Nachforschungen hierüber noch ungewiß, so muß ich das fremde Gut unter diese Personen vertheilen. Güter, die man einer ganzen Communität schuldig ist, dürfen nicht Privaten, sondern müssen der ganzen Communität zurückerstattet werden.

Bin ich mehreren Personen zu restituiren verpflichtet, und kann ich nicht Alle befriedigen, so bestimmt sich die einzuhaltende Ordnung nach den Graden ihrer Rechtsansprüche. Vor Allem muß Denjenigen restituirt werden, welche ein Recht auf die Sache, ein jus reale, haben, sollte auch für die anderen Berechtigten nichts übrig bleiben. Diejenigen, welchen ich ex titulo oneroso schulde, gehen Denjenigen vor, welchen ich ex titulo gratuito (vermöge eines Legates, einer Schenkung u. dgl.), etwas schulde. Gewisse Schulden gehen den ungewissen, und Schulden, die mit Pfand verbunden sind, gehen den einfachen vor. Bei gleichen Ansprüchen gehen die Berechtigten zu gleichen Theilen.

2. Betreffend die Zeit, wann restituirt werden muß, so hat der ungerechte Beschädiger oder unredliche Besitzer sogleich zu restituiren, und zwar, wenn es ihm möglich ist, sogleich das Ganze. Doch ist dies sogleich, nur auf den Vorsatz bezogen, ein mathematisches sogleich; bezogen auf die wirkliche Ausführung, ist es nur ein moralisches sogleich, so daß er z. B. nicht etwa, um zu restituiren, den Gottesdienst in der Kirche verlassen, des Nachts aufstehen müßte u. dgl.; sondern daß er bei der ersten passenden Gelegenheit restituiren muß. Durch jeden Aufschub der Restitution

1) Medina, Sotus, Azor, Molina, Laymann u. A.

begeht er gegen den Eigenthümer eine neue Ungerechtigkeit. Der redliche Besitzer dagegen ist zu restituiren verpflichtet, sobald er erkannt hat, daß die Sache, die er besitzt, eine fremde ist; sonst wird er aus einem redlichen Besitzer ein unredlicher.

Ist bei einem Vertrage die Zeit der Zurückgabe öder Zurückzahlung ausbedungen, so versteht es sich, daß diese auch eingehalten werden muß; ist die Zeit der Rückgabe nicht ausbedungen worden, so muß dieselbe stattfinden, sobald sie der Berechtigte vernünftiger Weise begehrt oder doch begehren würde, wenn er nicht physisch oder moralisch daran gehindert wäre.

Uebrigens soll der Beichtvater den Pönitenten vor geschehener Restitution nicht leicht absolviren; höchstens nur dann, wenn dieser den bestimmten und festen Entschluß äußert, gleich nach der Beichte oder zu einer bestimmten von ihm festgesetzten Zeit zu restituiren. Absolvirt darf nicht werden, wer die Restitution auf ungewisse Zeit hinausschieben, wer sie erst am Ende seines Lebens leisten oder sie erst nach seinem Tode durch seine Erben leisten lassen will.

3. Was den Ort der Restitution betrifft, so hat der unredliche Besitzer oder ungerechte Beschädiger das Eigenthum dahin zu liefern, wo es sich befinden würde, wenn er es nicht genommen oder ungerecht zurückgehalten hätte. Auch muß er die Gefahr und die Kosten der Ueberlieferung tragen.

Der redliche Besitzer hingegen hat dem Eigenthümer nur die Anzeige zu machen, daß dieser sein Eigenthum bei ihm selbst in Empfang nehme oder abholen lasse, und für die Gefahr der Ueberlieferung braucht er nicht einzustehen (casum sentit Dominus).

§. 293.

Entschuldigung von der Restitution.

Eine Entschuldigung von der Restitution findet nur statt:

1. wenn der Berechtigte die Restitution erläßt. Zur Gültigkeit dieser Erlassung sind aber folgende zwei Bedingungen erforderlich:

a. daß der Erlassende erlassen könne, und mithin das dominium und die Verwaltung der betreffenden Sache besitze (Pupillen, Familiensöhne, bloße Verwalter, Mönche u. dgl. können, wenn sie keinen speciellen Auftrag dazu haben, auf die betreffenden Güter nicht gültig Verzicht leisten);

b. daß die Erlassung freiwillig geschehe, ohne daß Gewalt oder

Betrug angewendet worden; indem sie eine Art Schenkung ist, welche durchaus freiwillig geschehen muß.

2. wenn die Restitution physisch oder moralisch unmöglich ist. In der moralischen Unmöglichkeit zu restituiren befindet man sich, wenn man nicht restituiren kann ohne eine schwere Beeinträchtigung der Güter der höheren Ordnung (der Güter der Gesundheit, des Lebens, des guten Rufes); ferner, wenn man nicht restituiren kann, ohne sich oder die Seinigen schwerer Noth auszusetzen; wenn man nicht restituiren kann, ohne seinen ganzen wohlerworbenen Vermögensstand zu ruiniren, und wenn man es endlich nicht kann, ohne einen weit größeren Schaden an seinen (zeitlichen) Gütern zu erleiden, als der Berechtigte aus dem Entbehren seiner Sache zu erleiden hat, wenn man z. B., um zu restituiren, sein Haus oder Landgut tief unter dem eigentlichen Werthe verkaufen müßte; denn in allen diesen Fällen muß die Einwilligung des Berechtigten in den Aufschub oder die Nicht-Leistung der Restitution vorausgesetzt werden; und wenn er factisch nicht einwilligte, so wäre seine Nicht-Einwilligung wenigstens keine vernünftige, christlich berechtigte.

Wer jedoch nicht restituiren kann, muß sich, wie bereits oben bemerkt, wenigstens Mühe geben, daß er es kann; wer nur einen Theil restituiren kann, muß wenigstens diesen Theil restituiren; und wer endlich später wieder in die Lage kommt, restituiren zu können, muß es dann noch thun.

3. Erlischt die Pflicht der Restitution der res accepta durch die gesetzliche Verjährung.

4. Betreffend endlich die sogenannte cessio bonorum (cessio fori), die darin besteht, daß man außer Stande, alle seine Gläubiger zu befriedigen, diesen seine Güter überläßt oder zu überlassen gerichtlich gezwungen wird, so entschuldigt diese von der vollständigen Restitution nicht mehr und nicht weniger, als die eben erwähnte moralische Unmöglichkeit. Hieraus aber folgt:

a. daß Derjenige, welcher seine Güter cedirt, Dasjenige zurückhalten oder verbergen darf, was ihm oder den Seinigen zu einem standesmäßigen Auskommen schlechthin nothwendig ist;

b. daß er, wenn er später wieder zu besseren Vermögens-Verhältnissen gelangt, auch das Uebrige noch zu restituiren verpflichtet ist, auch wenn er sich mit seinen Gläubigern abgefunden hat; da man annehmen muß, daß diese, durch die Umstände genöthigt, und wider Willen ein solches Abfinden getroffen haben, es sei denn, daß sie ihm das Uebrige ausdrücklich geschenkt hätten.

III. Die pflichtmäßige Sorge für das leibliche Leben in geschlechtlicher Beziehung.

§. 294.

Dogmatische Voraussetzungen.

1. Wie der Pflicht der Erhaltung seines individuellen Lebens ein bestimmter Trieb, der Nahrungstrieb, entspricht, so entspricht der Pflicht der Erhaltung des Menschengeschlechtes ebenfalls ein bestimmter Trieb, der Geschlechtstrieb. Während aber die Pflicht, für die Erhaltung seines individuellen Lebens zu sorgen, rücks. in dieser Absicht den Nahrungstrieb zu befriedigen, jedem Einzelnen obliegt; ist nicht ebenso auch jeder Einzelne verpflichtet, für die Erhaltung des Menschengeschlechtes zu sorgen, rücks. in dieser Absicht den Geschlechtstrieb zu befriedigen. Es hat Gott allerdings dem Menschen das Gebot der Fortpflanzung auferlegt [1]); aber dieses Gebot gilt eben nur dem ganzen Menschengeschlechte und nicht jedem einzelnen Menschen; denn der Zweck wird erreicht, auch ohne daß jeder Einzelne es erfüllt. Es verhält sich nämlich, nach der Bemerkung des heil. Thomas, mit diesem Gebote der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes gerade so, wie es sich mit dem einem Heere auferlegten Gebote zu kämpfen verhält. Im Kriege kämpfen nicht alle einzelnen Soldaten, sondern während ein Theil kämpft, bewacht ein anderer das Lager, und wieder ein anderer Theil trägt dem Heere die Fahnen vor. Wie mithin dieses Gebot zu kämpfen nicht von jedem einzelnen Soldaten erfüllt werden kann, wie es vielmehr nur dem Heere im Ganzen auferlegt ist; so kann und braucht auch jenes Gebot der Fortpflanzung nicht von jedem einzelnen Menschen erfüllt zu werden, indem es ebenfalls nur dem Menschengeschlechte im Ganzen auferlegt ist [2]).

2. Wie es aber häretisch ist, zu behaupten, daß jeder Einzelne zur Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, rücks. zur Befriedigung des Geschlechtstriebes um der Fortpflanzung willen verpflichtet sei; so ist es gleichfalls häretisch, zu behaupten, daß jede Befriedigung des Geschlechtstriebes sündhaft sei. Unbedingt sündhaft ist vielmehr nur jede Befriedigung des Geschlechtstriebes außer der Ehe; die Befriedigung des Geschlechtstriebes in der Ehe aber ist, wie der heil. Thomas sagt, oft gut, oft aber auch sündhaft. Sie ist gut, wofern sie in der ordentlichen Weise und in einer guten Absicht stattfindet; in der Absicht nämlich, Nachkommen zu erzeugen [nam quod

1) 1 Mos. 1, 28. Vergl. auch 8, 17. 9, 1.

2) *Thom.* 2. 2. qu. 152. art. 2.

est usus cibi ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis [1])], oder dem anderen Ehetheile die eheliche Pflicht zu leisten; sie ist sündhaft, wenn sie in einer unordentlichen Weise und zu bloßer Befriedigung der Lust stattfindet [2]).

Diese Bestimmungen sind für die weiteren Lehren der christlichen Moral über die das geschlechtliche Verhältniß betreffenden Pflichten maßgebend.

Die Pflicht der christlichen Keuschheit.

§. 295.

Begriff und Würde der christlichen Keuschheit.

1. Die christliche Keuschheit ist die eifervolle und gewissenhaft treue Beherrschung der Geschlechtsneigungen, sowohl in als außer der Ehe. Die christliche Keuschheit in der Ehe (castitas conjugalis) besteht in der Beschränkung der Geschlechtsneigungen auf die Gränze und auf den Zweck der Ehe, d. h. in einer derartigen Beherrschung der Geschlechtsneigungen, wodurch Alles ausgeschlossen wird, was der christlichen Schamhaftigkeit zuwider ist und wodurch die in der Ehe zu erzielende gegenseitige Heiligung verhindert wird. Die christliche Keuschheit außer und nach der Ehe (castitas virginalis et vidualis) besteht in der gänzlichen und unbedingten Enthaltung von jeder Befriedigung des Geschlechtstriebes, sowohl der äußeren, als der inneren; sie fordert mithin gänzliche Unterdrückung selbst der leisesten Neigungen und Begierden, die der Schamhaftigkeit zuwider sind.

Hat man den festen Vorsatz gefaßt oder das Gelübde abgelegt, sich für die ganze Lebenszeit jeder Befriedigung des Geschlechtstriebes in oder außer der Ehe zu enthalten; so wird dieses die jungfräuliche Keuschheit vorzugsweise, die vollkommene, ewige Keuschheit oder auch der jungfräuliche Stand (virginitas) genannt.

Diese Reinigkeit des Leibes ist jedoch nur die negative oder materielle Seite dieser Tugend; ihre positive und formelle Seite ist die Reinheit der Seele; und unterscheidet man namentlich bei der vollkommenen jungfräulichen Keuschheit die Jungfräulichkeit des Leibes (virginitas sive integritas corporis) und die Jungfräulichkeit der Seele (virginitas sive integritas mentis); die erstere hat ohne die letztere vor Gott keinen Werth, weil sie ohne diese nur eine rein körperliche Eigenschaft ist.

---

1) *August.* de bono conjug. c. 16.
2) *Thom.* de decem praecept.

Die jungfräuliche Reinheit der Seele besteht aber in der Heiligung der Seele für den Dienst Gottes oder in der heiligen, liebevollen Vereinigung der Seele mit ihrem himmlischen Bräutigam, Christus. Denn an den Jungfrauen, sagt der heil. Augustinus, preisen wir nicht das, daß sie Jungfrauen sind, sondern das preisen wir an ihnen, daß sie durch eine heilige Enthaltsamkeit Gott geweihte Jungfrauen sind [1]). Hört die Seele auf Gott geweiht zu sein, befleckt sie sich, wenn auch nicht durch unreine geschlechtliche Liebe, doch durch unreine Liebe zu den Creaturen überhaupt: so ist auch die Blume der Jungfräulichkeit überhaupt zerknickt; und umgekehrt bleibt die Seele nur Gott geweiht, so wird auch durch eine gewaltsame äußere Verletzung der Jungfräulichkeit des Leibes doch die Tugend der Jungfräulichkeit selbst nicht verletzt [2]).

Als Schutzwehr dieser so zarten Tugend hat Gott in unsere Natur das Gefühl der Scham gelegt, das Jedem auf die unmittelbarste Weise sagt, was der Tugend der Keuschheit gemäß und was ihr zuwider ist. In der sorgfältigen Bewahrung und Pflege dieses Gefühles besteht die Tugend der Schamhaftigkeit (pudicitia), welche die nothwendige Bedingung der Keuschheit ist.

2. Mit Recht wird der Tugend der Keuschheit eine ganz besondere Würde beigelegt; sie ist eine der schönsten Blüthen des christlichen Geistes und Lebens, ja sie ist eine vorzugsweise christliche Tugend, indem das Heidenthum sie bewundert, aber nicht hervorgebracht hat; vorzugsweise befähigt sie den Menschen zur seligen Anschauung Gottes, und Jedem, selbst dem verkommenen Wüstling, dringt sie fast unwiderstehlich Hochachtung und Bewunderung ab. Die Anpreisungen dieser Tugend durch die heilige Schrift sind bekannt [3]).

In einem noch höheren Glanze als die standesmäßige Keuschheit strahlt die vollkommene oder die ewige jungfräuliche Keuschheit; sie ist Nachahmung des Lebens der Engel — daher auch vorzugsweise englische Reinheit genannt —, Anticipation des himmlischen Lebens, wo man, wie der Heiland sagt, nicht mehr ehelicht und nicht mehr

---

1) De virginit. cap. 11.

2) *August.* civ. D. c. 18.: Proposito animi permanente, per quod etiam corpus sanctificari meruit, nec ipsi corpori aufert sanctitatem violentia libidinis alienae, quam servat perseverantia continentiae suae.

3) Vergl. unter anderen: Weish. 4, 1. 2.: „O wie schön ist ein keusches Geschlecht im Tugendglanze. Denn unsterblich ist sein Andenken, weil es sowohl bei Gott als bei den Menschen beliebt ist." Matth. 5, 8.: „Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott anschauen."

geehelicht wird, und das wahre Wunder der Gnade im sterblichen Fleische. In diesem Sinne ward sie namentlich von den Apologeten der ersten Jahrhunderte den Heiden als augenfälliger Beweis der Wahrheit der christlichen Religion vorgehalten [1]), und von den Vätern der Kirche in den erhebendsten Ausdrücken gepriesen [2]).

§. 296.

Mittel der Bewahrung der Tugend der christlichen Keuschheit.

Den so kostbaren Schatz dieser Tugend aber tragen wir in zerbrechlichen Gefäßen, und ohne die Anwendung der geeigneten Tugendmittel werden wir ihn nicht bewahren. Unter diesen Mitteln der Bewahrung der Keuschheit steht oben an das demüthige und eifrige Gebet um dieselbe; denn diese Tugend ist ein Geschenk Gottes und nur die um dieses Geschenk Bittenden empfangen es. „Da ich wußte," heißt es im Buche der Weisheit, „daß ich nicht anders enthaltsam sein könnte, außer Gott theile mir diese Gabe mit (und auch zu wissen, von wem dieses Geschenk kommt, ist Weisheit), so trat ich vor den Herrn, bat ihn und flehte ihn an von ganzem Herzen [3])." Nichts ist dieser Tugend gefährlicher als Hoffart und falsche Sicherheit. Das Wort des Apostels: „Wer da glaubt zu stehen, sehe zu, daß er nicht falle," findet auf sie ganz besonders Anwendung. Unter den übrigen religiösen Mitteln der Bewahrung dieser Tugend sind als besonders wirksame noch namentlich hervorzuheben:

a. Die innige Verehrung der allerseligsten und unbefleckten Jungfrau und die Anrufung des heiligen Schutzengels, sowie anderer Schutzheiligen der Keuschheit.

b. Der öftere andächtige Empfang der heiligen Sacramente, besonders des heiligen Altarssacramentes, welches das specifische

---

1) Vergl. Just. Apolog. I, 15.

2) Vergl. unter Anderem, was Cyprian (de habitu virg.) sagt: „Flos est ille ecclesiastici germinis decus atque ornamentum gratiae spiritualis, laeta indoles, laudis et honoris opus integrum atque incorruptum; Dei imago respondens in sanctimoniam Dei illustrior portio gregis Christi. Gaudet per illas (sc. virgines) atque in illis largiter floret ecclesiae matris gloriosa foecunditas; quantoque plus copiosa virginitas numero suo addit, tanto plus gaudium matris augescit. Bekanntlich stellt auch die Kirche die jungfräuliche Keuschheit höher, als die standesmäßige Keuschheit in der Ehe; vgl. Conc. Trid. Sess. XXIV. can. 10. mit Beziehung auf 1 Cor. 7, 8. 32, 34.

3) B. der Weish. 8, 12.

Mittel der Bewahrung der Reinigkeit, welches das Brod der Auserwählten und „der Wein ist, aus welchem Jungfrauen sprossen [1]."

c. Ein stetes Wandeln wie in Gottes Gegenwart (Joseph, Susanna) und öfteres Andenken an die letzten Dinge.

Mit diesen religiösen Uebungen zu verbinden sind folgende mehr moralische Tugendmittel: Wachsamkeit und Vorsicht; Wachsamkeit über alle Neigungen des Herzens; über die Einbildungskraft und die äußeren Sinne, vorzüglich die Augen, welche gleichsam die Fenster sind, wodurch die Sünde in die Seele Eingang findet; Vorsicht im Umgange mit Personen des anderen Geschlechtes, selbst den frömmeren. Vermeiden alles Dessen, was diese Tugend leicht gefährden kann oder vielmehr sie gewiß gefährden wird; bedenklicher Vergnügungen, schlüpfriger Schauspiele und Lectüre, des Anblickes unreiner Gemälde, ungeordneten Tanzes u. dgl. Ferner Mäßigkeit in Speise und Trank, eine geordnete regelmäßige Thätigkeit, endlich körperliche Abhärtung und Abtödtung; denn die Lilien der Keuschheit, sagen die heiligen Väter, sprossen nur auf dem Berge der Myrrhen [2]), und nur wo das Fleisch abgetödtet wird, wachsen und blühen sie.

Die Versündigungen gegen die Pflicht der Keuschheit.

§. 297.

Die verschiedenen Arten der Wollustsünde.

Der Gegensatz gegen die Tugend der Keuschheit ist die Sünde der Unkeuschheit oder die Wollust (luxuria), die man eintheilt in die vollendete (luxuria perfecta seu consummata, i. e. ea, quae conjuncta est cum voluntaria effusione seminis), und in die unvollendete (luxuria non consummata; i. e. ea, in qua non intervenit effusio seminis). Die vollendete Wollustsünde kann wieder naturgemäß oder unnatürlich sein [3]).

A. Die vollendeten Wollustsünden, und zwar

I. Die vollendeten naturgemäßen Wollustsünden.

Als besondere Arten der vollendeten naturgemäßen Wollustsünde werden folgende sechs aufgeführt, die wir, wie auch deren Definition, in lateinischer Sprache geben: fornicatio

---

1) Zach. 9, 17.

2) Hohesl. 2, 16. 4, 6.

3) *Antoine*, tract. de peccat. art. IV.

simplex; stuprum; raptus; adulterium; incestus; sacrilegium venereum [1]).

Die fünf letztgenannten Arten fügen zu der Häßlichkeit, die die Wollustsünde an sich hat, noch eine neue und besondere Häßlichkeit hinzu.

1. Fornicatio simplex, i. e. copula soluti cum soluto non virgine ex mutuo consensu extra matrimonium. Diese Sünde hat eine innere Häßlichkeit schon vom naturrechtlichen Standpunkte aus betrachtet, indem das Wohl des dadurch etwa gezeugten Kindes der äußersten Gefahr ausgesetzt, rücks. seine gehörige Erziehung erschwert oder ganz unmöglich gemacht wird [2]). Eine besondere Häßlichkeit aber hat diese Sünde beim Christen; indem unsere Leiber durch die heilige Taufe und die Eucharistie Glieder Christi und Tempel des heiligen Geistes geworden sind [3]); und zählt sie daher die heilige Schrift zu denjenigen Sünden, die vom Himmelreiche ausschließen [4]). Umstände, die diese Sünde noch erschweren, sind:

a. wenn sie stattfindet mit einer Concubine, weil durch das Leben im Concubinate die Sünde wenigstens dem Willen nach ununterbrochen fortgesetzt wird, und darf der Concubinarius vor der Entfernung der Concubine nicht absolvirt werden [5]);

b. wenn sie stattfindet mit einem Ungläubigen oder einer Ungläubigen, weil sie dann zugleich eine Verachtung der Religion einschließt;

c. wenn sie stattfindet mit einer Person, die mit einem Anderen verlobt ist, weil sie dann zugleich eine Ungerechtigkeit gegen diesen Dritten einschließt, dem dadurch die Treue gebrochen wird.

2. Stuprum, i. e. concubitus, quo mulier virgo extra matrimonium defloratur seu corrumpitur. Nach der heutigen Auffassung versteht man darunter die Sünde der Nothzucht. Zur Häßlichkeit, die die Sünde der Unzucht an sich hat, kommt hier noch die besondere Häßlichkeit einer schnöden Ungerechtigkeit.

3. Raptus, i. e. violenta abductio personae alicujus ab uno loco in alium concubitus illiciti causa; ebenfalls eine qualificirte Wollustsünde, weil von zweifacher Häßlichkeit, nämlich häßlich als Wollustsünde überhaupt und zugleich häßlich als schreiende Unge-

---

1) *Thom.* 2. 2. qu. 154. art. 1.
2) *Thom.* 2. 2. qu. 154. art. 2.
3) 1 Corinth. 9, 10.
4) Ephes. 5, 3. Offenb. 2, 8. u. a.
5) *Antoine* a. a. O.

rechtigkeit gegen die Entführte, oder wenn diese einwilligte, gegen deren Eltern.

4. Adulterium, i. e. concubitus personarum, quarum alterutra vel utraque est conjuncta matrimonio cum alia tertia. Man unterscheidet einen dreifachen Ehebruch: a. copula conjugatae cum soluto; b. copula soluti cum conjugata; c. copula conjugatae cum conjugato.

Der Ehebruch fügt zu der Häßlichkeit, die die Wollustsünde an sich hat, noch eine schwere Ungerechtigkeit gegen den anderen Ehetheil, und eine Verletzung der sacramentalen Würde und Heiligkeit der Ehe; in letzterer Beziehung erscheint er zugleich als Sacrilegium. Findet der Ehebruch mit einer Verehelichten statt, so ist dieser Umstand wegen der möglichen schlimmeren Folgen noch mehr erschwerend; und findet er statt zwischen einem Verehlichten und einer Verehelichten, so wird dadurch zugleich gegen zwei dritte Personen eine schwere Ungerechtigkeit begangen, und ist somit das Verbrechen ein noch größeres. Daß der Ehebruch durch eine etwaige Gestattung desselben von Seiten des anderen Ehetheiles seinen Charakter nicht verliert, bedürfte keiner Erinnerung, wäre nicht das Gegentheil behauptet worden[1]. Das Recht des einen Ehetheils auf die eheliche Treue des anderen ist ein unveräußerliches, und es kann dasselbe ohne Pflichtverletzung nicht aufgegeben werden[2].

5. Incestus, i. e. copula personarum consanguinearum vel affinium intra gradum prohibitum. Sie ist ebenfalls von zweifacher Häßlichkeit, indem sich hier mit der Häßlichkeit der Wollustsünde an sich noch die Verletzung der den Bluts- und Anverwandten schuldigen Pietät vereinigt. Je näher der Grad der Verwandtschaft ist, desto schwerer ist die Sünde, und müssen wenigstens die nächsten Grade der Verwandtschaft, in denen als Ehehindernissen die Kirche nicht zu dispensiren pflegt, in der Beichte ausdrücklich angegeben werden. Auch ist, weil die Bande des Blutes enger sind, der Incest mit einer Blutsverwandten schwerer als der Incest mit einer Verschwägerten. Und findet der Incest endlich mit einer Person statt, die uns durch geistliche Verwandtschaft verbunden ist, so erhält er dadurch zugleich den Charakter eines Sacrilegiums.

6. Sacrilegium venereum, i. e. violatio rei sacrae per actum

---

1) Innocenz XI. verwarf nämlich folgende These: Copula cum conjugata consentiente marito non est adulterium ideoque sufficit in confessione dicere, se esse fornicatum.

2) *Antoine*, tractat. de peccat. art. 4.

luxuriae. Die Wollustsünde ist aber sacrilegisch entweder mit Hinsicht auf die Person: die Wollustsünde, die begangen wird von, oder mit einer Person, die das Gelübde der jungfräulichen Keuschheit abgelegt hat (geistlicher Ehebruch); oder sie ist sacrilegisch mit Hinsicht auf den geweihten Ort: die Wollustsünde in der Kirche.

Die sacrilegische Wollustsünde ist um so schwerer, je häßlicher die Wollustsünde an sich ist, weil, je häßlicher sie an sich ist, sie desto mehr der den gottgeweihten Dingen gebührenden Ehrfurcht widerstrebt. Die Wollustsünde des Beichtvaters mit dem Beichtkinde schließt die Bosheit eines doppelten Sacrilegiums in sich; indem dadurch erstens das Gelübde der Keuschheit, und zweitens die dem Bußsacramente gebührende Ehrfurcht verletzt wird. Ein eigentlicher Incest ist zwar diese Sünde nicht, weil eine geistliche Verwandtschaft nur durch die heilige Taufe und durch die heilige Firmung contrahirt wird, wohl aber hat sie, wie der heil. Thomas bemerkt, mit dem Inceste Aehnlichkeit, indem das Beichtkind als der geistliche Sohn oder als die geistliche Tochter des Beichtvaters betrachtet werden kann[1]), und ist daher dieser Umstand in der Beichte ebenfalls ausdrücklich anzugeben[2]).

Die eben genannten Sünden sind, obgleich sämmtlich Todsünden, doch wieder durch den Grad der Schwere von einander verschieden; daher sie in der Beichte sämmtlich namentlich angegeben werden müssen.

II. Die vollendeten unnatürlichen Wollustsünden tragen einen noch scheußlicheren Charakter an sich, indem sie gegen die Natur selbst gerichtet sind und auf deren Zerstörung hinarbeiten. Es werden dazu namentlich gerechnet:

1. *Mollities*, i. e. voluntaria seminis effusio sine ullo concubitu. Diese Sünde wird auch Onanie genannt[3]). Die heilige Schrift schließt die Selbstbeflecker (molles) vom Himmelreiche aus[4]), und die Natur selbst belegt diese Sünde mit ihrem Fluche und bestraft sie mit frühem Siechthume, mit der Zerstörung der schönsten leiblichen und geistigen Kräfte, mit frühzeitigem Tode.

Verbindet sich mit dieser Sünde unkeusche Begierde nach einer Person anderen Geschlechts, so nimmt sie zugleich den Charakter an, den die Sünde der wirklichen Befriedigung des Geschlechtstriebes

---

1) *Thom.* 4. dist. 42. qu. 1. art. 4.

2) Sanchez, Delugo u. A.

3) Der Name rührt her von Onan, dem Sohne Juda's, an dem diese Sünde mit dem Tode bestraft ward; vgl. 1 Mos. 38, 9.

4) 1 Cor. 6, 9. 10.

mit dieser Person an sich trägt, tritt mithin auf als Hurerei, Ehebruch, Incest, Sacrilegium u. dgl.

Die Heilung ist außerordentlich schwierig, weil sich der Mensch hier immer selbst die nächste Gelegenheit zur Sünde ist. Natürliche Heilmittel sind unter anderen: schwere Arbeit, Abhärtung des Körpers, Schlafen auf harten Betten, Vermeidung aller aufregenden Speisen, Getränke, Lectüre u. dgl.

2. Inordinatus concumbendi modus, quo semen extra vas effunditur aut effundendi periculum infertur. Die Häßlichkeit dieser Sünde liegt vor Augen.

3. *Sodomia imperfecta*, i. e. commixtio maris cum femina non servatis debitis organis seu instrumentis naturalibus. Noch häßlicher, als die eben genannte.

4. *Sodomia perfecta*, i. e. commixtio duorum ejusdem sexus ut maris cum mare, vel feminae cum femina. Von der heiligen Schrift als Sünde bezeichnet, die zum Himmel um Rache schreit [1].

5. Bestialitas, i. e. coitus cum bestia sive ejusdem sive diversi sexus: unter allen Wollustsünden die schwerste, weil die tiefste Entwürdigung des göttlichen Ebenbildes im Menschen [2]. Auch gehört hieher der congressus cum diabolo in forma hominis vel bruti; zugleich ein gräuliches Verbrechen gegen die Gottesverehrung.

Da die verschiedenen Arten der unnatürlichen Wollust sich specifisch von einander unterscheiden, so sind sie auch in der Beichte namentlich anzugeben; und hat mit Beziehung hierauf Papst Alexander VII. ausdrücklich folgende Proposition verdammt: Mollities, sodomia et bestialitas sunt peccata ejusdem speciei infimae ideoque sufficit dicere in confessione, se procurasse pollutionem.

B. Die unvollendeten Wollustsünden.

Man theilt sie wieder ein in Gedanken-, in Wort- und in Werksünden.

1. Die unreine Gedankensünde besteht entweder bloß in der freiwilligen unreinen Belustigung (delectatio morosa); oder sie stellt sich zugleich dar als unreine Begierde und als Vorsatz, eine Wollustsünde zu begehen (desiderium pravum inefficax et efficax). Die unreinen Gedankensünden sind alle von derselben Art (species), wie die vollendeten Werksünden, auf die sie hingerichtet sind. Eine unreine Begierde nach einer Verehlichten z. B. ist Ehebruch [3]; eine

---

1) 1 Mos. 19, 24. Röm. 1, 26 ff.
2) *Thom.* 2. 2. qu. 155. art. 12.
3) Matth. 5, 28.

unreine Begierde nach einer Bluts- oder Anverwandten ist Incest; eine unreine Begierde nach einer Gott geweihten Person ist sacrilegisch[1]. Obgleich alle vollkommen freiwilligen Gedankensünden gegen die Keuschheit todsündlich sind, und obgleich es, da auch mit der unvollendeten Wollustsünde stets die nächste Gefahr einer vollendeten Wollustsünde verknüpft ist, nach der übereinstimmenden Ansicht der Theologen eine parvitas materiae bei dieser Sünde nicht gibt: so können sie doch in Absicht auf den Grad der Schwere von einander wieder sehr verschieden sein. Diese Verschiedenheit bestimmt sich aber theils nach ihrer verschiedenen species, theils nach der Stärke der Hingebung des Willens an diese Sünden, theils endlich nach anderen Umständen (nach Umständen des Ortes, der Zeit, der Person u. dgl.). Für läßlich können sie nur angesehen werden, wenn die volle Einwilligung des Willens fehlte.

2. Unreine oder zweideutige Worte, Reden, Lieder sind ebenfalls todsündlich, wenn sie aus einem unreinen Herzen kommen, wenn ein fleischliches Ergötzen oder die Verführung Anderer dadurch beabsichtigt wird, oder auch Andere dadurch geärgert werden[2]. Nicht so schwer sündhaft sind sie, wenn sie aus Unvorsichtigkeit oder aus einem gewissen Leichtsinn hervorgehen und die ebengenannten Gefahren ausgeschlossen sind, unter welcher Bedingung sie von den Moralisten nur für läßliche Sünden erklärt werden[3]. Daß auch die wohlgefällige Anhörung unreiner Reden sündhaft, und wofern die Belustigung daran vollkommen freiwillig, schwer sündhaft sei, versteht sich. Auch die Romanschreiberei und Romanleserei gehört hieher, und muß es für den Beichtstuhl als Grundsatz festgehalten werden, daß keiner, der unreine Bücher geschrieben, absolvirt werde, wenn er nicht entschlossen ist, sie zu widerrufen oder, wo dieses möglich, sie zu vertilgen.

3. Zu den unvollendeten Wollustsünden in Werken gehören: unkeusche Geberden, Blicke, Stellungen, Küsse, Berührungen u. dgl.: alles schwere Sünden, wenn sie aus, oder mit freiwilliger fleischlicher Lust stattfinden, oder mit der Gefahr einer vollendeten Wollustsünde verbunden sind; indem die entgegengesetzte Behauptung vom römischen Stuhle verdammt worden ist[4].

---

1) *Antoine* a. a. O.

2) Ephes. 5, 3. 4. 1 Kor. 15, 33.

3) *Antoine* a. a. O.

4) Papst Alexander VII. hat nämlich folgenden Satz verdammt: Est probabilis opinio, quae dicit esse tantum veniale osculum habitum ob

§. 298.

Die Größe und Verabscheuungswürdigkeit der Wollustsünde.

1. Die Wollustsünde ist an sich nicht die größte und schwerste Sünde; sie ist nicht so schwer als die Sünden, die unmittelbar gegen Gott und seine Verehrung gerichtet sind; sie ist nicht so schwer als die sogenannten geistigen Sünden [1]; sie ist nicht so schwer als die Sünde des Mordes [2].

2. Aber wenn auch nicht die größte und schwerste Sünde, ist sie doch eine der schändlichsten und gefährlichsten, und folglich eine der verabscheuungswürdigsten.

Sie ist a. eine der schändlichsten Sünden, denn sie verunstaltet am meisten das göttliche Ebenbild im Menschen, indem sie den Geist gänzlich unter die Botmäßigkeit des Fleisches bringt. Während nämlich, wie der heil. Augustinus sagt, bei allen anderen Sünden der Geist des Menschen eigentlich nur von sich selbst besiegt wird, wird er in der Wollustsünde vom Fleische besiegt; es ist eine rein thierische Lust, der er unterliegt; und indem er dieser thierischen Lust unterliegt, wird er gleichsam selbst thierisch. Ja, es sinkt durch die Wollustsünde der Mensch noch unter das Thier herab; denn während das Thier instinctmäßig nur seinem Naturtriebe folgt, begnügt sich damit der Wollüstling nicht; durch den gewöhnlichen naturgemäßen Genuß nicht mehr befriedigt, erkünstelt er sich un- und widernatürliche Genüsse, und gräbt sich so immer neue Abgründe des Lasters.

Hieraus erklärt sich die uns angeborene Scham vor Allem, was mit der Befriedigung des Geschlechtstriebes zusammenhängt, die selbst da noch hervortritt, wo, wie in der Ehe, diese Befriedigung eine erlaubte ist.

Ist aber die Sünde der Wollust für den Menschen überhaupt entehrend, so ist sie es doch noch mehr für den Christen, dessen Christo angehöriger und zu einem Tempel des heiligen Geistes geweihter Leib dadurch schändlich entweiht und verunehrt wird [3].

b. Diese Sünde ist wie eine der schändlichsten, so auch eine der

---

delectationem carnalem et sensibilem, quae ex osculo oritur, secluso periculo consensus ulterioris et pollutionis.

1) Gregor der Gr. lib. 33. Moral. cap. 11.: Peccata carnalia sunt minoris culpae, quam peccata spiritualia.

2) *Thom.* 2. 2. qu.

3) 1 Cor. 3, 17.

gefährlichsten und zwar aus einem doppelten Grunde. Erstens ist sie die Quelle vieler anderen Sünden (daher auch als Hauptsünde aufgeführt); denn wenn auch nicht alle Sünden daraus entspringen, so gibt es doch keine Sünde, die nicht daraus entspringen könnte: Verschwendung, Ungerechtigkeit, Lüge, Verläumdung, Verrath, Eifersucht, Rache, Mord und wie die das Glück der menschlichen Gesellschaft zerstörenden Verbrechen sonst heißen mögen: sie alle, sagt Tertullian, stehen gleichsam im Solde der Wollust und sind stets bereit, ihr als Werkzeuge zu dienen. Hierauf deutet auch der Heiland selbst hin, wenn er sagt, daß der unreine Geist noch sieben andere Geister mit sich führe, die noch schlechter als er selbst seien. Was aber diese Gefahr noch steigert, ist die schreckliche Verblendung, in die diese Sünde den Menschen stürzt. Die Wollust verblendet den Menschen erstens über sich selbst, denn sie macht ihn blind gegen Ehre, Würde, Stand, gegen seine heiligsten Pflichten und Interessen; sie verblendet ihn zweitens über ihre eigene Natur und Häßlichkeit; denn wenn sie früher als ein Verbrechen verabscheut ward, so wird sie, wenn man sich ihr überläßt, bald für eine gewöhnliche menschliche Schwachheit und zuletzt sogar für einen erlaubten Genuß genommen; sie verblendet ihn endlich drittens über Gott; denn nichts ist gewöhnlicher als der Uebergang von der Wollust zur Gottvergessenheit und zum gänzlichen Unglauben. Die meisten, die jetzt Atheisten sind, sind es geworden durch die Wollust. Die Heiden, die dieser Sünde ergeben waren, wurden dadurch freilich in ihrem Glauben an die Götter nicht gestört, weil sie die Freiheit hatten, den Göttern diese Verbrechen selbst anzudichten; aber gegenüber dem wahren Gotte, der die Reinheit und Heiligkeit ist, bleibt dem Wollüstling, um durch den Gedanken an ihn in seinem Genusse nicht gestört zu werden, nichts übrig, als ihn zu hassen oder ihn gänzlich zu läugnen.

Zweitens ist die Wollust eine so überaus gefährliche Sünde, weil sie sehr schwer heilbar ist und der Bekehrung ungewöhnliche Hindernisse entgegensetzt. Nicht nur, daß sie sich wegen der Heftigkeit des einmal entfesselten Geschlechtstriebes leichter als jede andere Sünde zu einem habitus vitiosus ausbildet: es gibt auch keine Sünde, die so leicht entweder zur Vermessenheit oder zur Verzweiflung und folglich zur endlichen Unbußfertigkeit führt. Leicht zur Vermessenheit führt diese Sünde, weil sie den Geist des Menschen nach und nach verblendet; leicht zur Verzweiflung führt sie; denn der Wollüstige, sagt der heil. Chrysostomus, der so oft gefallen und zurückgefallen, verzweifelt endlich ganz an der Möglichkeit seiner

Bekehrung; er verzweifelt an seiner Beharrlichkeit; er verzweifelt an der Vergebung seiner Sünden und, wenn man ihm diese auch verspricht, so verzweifelt er an seinem eigenen Willen; er verzweifelt somit entweder an Gott oder an sich selbst[1]). Hieraus erklärt es sich, wenn die heiligen Väter geradezu sagen, daß die Bekehrung von der Wollustsünde in der Welt noch seltener sei, als die völlige Unschuld, und daß es viel leichter sei, gar nicht in diese Sünde zu fallen, als, wenn man in sie gefallen, sich vom Falle wieder zu erheben. So wie man es im Hinblicke auf das Gesagte nicht übertrieben finden wird, wenn sie bemerken, daß das menschliche Geschlecht mehr durch die Sünde der Wollust, als durch irgend eine andere der Herrschaft des Teufels unterworfen werde[2]).

§. 299.

Die aus den Versündigungen gegen die Keuschheit entspringende Pflicht der Restitution.

Versündige ich mich gegen die Keuschheit mit einer anderen Person, und verletze ich dabei zugleich die Gerechtigkeit entweder gegen diese selbst oder gegen eine dritte; so bin ich natürlich verpflichtet, das Unrecht wieder gut zu machen, rücksichtlich den verursachten Schaden zu ersetzen: beziehe sich der Schaden auf die Güter der Seele, auf die Güter der Ehre oder auf die sogenannten zeitlichen Güter.

1. An den Gütern der Seele füge ich derjenigen Person Schaden zu, die ich auf welche Weise auch immer zur Unzucht verführe, besonders, wenn dieselbe bisher unschuldig war; und ich bin dann verpflichtet, alle Mittel anzuwenden, um sie vom Wege der Sünde auf den Weg der Tugend zurückzubringen: persönliche Vorstellungen (wo diese anderer Umstände wegen zulässig sind), gutes Beispiel, die Ehelichung der Verführten, Gebet, Opfer u. dgl.

2. Habe ich eine Jungfrau geschändet, so habe ich, vorausgesetzt, daß dies bekannt geworden, nicht nur ihrer eigenen Ehre, sondern auch der Ehre ihrer Familie Schaden zugefügt, und kann ich diesen Schaden in den meisten Fällen nur dadurch wieder gut machen, daß ich sie eheliche, wozu ich, wenn keine zu große Schwierigkeiten entgegenstehen, verpflichtet bin.

3. Habe ich eine Person durch das Versprechen der Ehe zur

1) Ephes. 4, 19.

2) Isidorus de summo bono c. 39.: Magis per carnis luxuriam humanum genus subditur diabolo, quam per aliquod aliud.

Unzucht verführt, so bin ich zur Erfüllung meines Versprechens verpflichtet, mag ich wirklich die Absicht gehabt haben, das Versprechen zu erfüllen, oder mag ich die entgegengesetzte Absicht gehabt, mithin das Versprechen bloß fingirt haben. Ausgenommen werden nur folgende Fälle:

a. wenn die Verführte sich als reich, vornehm oder als Jungfrau anstellte, ohne es zu sein;

b. wenn die Verführte selbst das Versprechen zurückgibt; oder ihre Eltern die Einwilligung versagen;

c. wenn sie sich später mit einem Anderen vergangen;

d. wenn zu befürchten ist, daß große Uebel, Familienzwiste, Aergernisse u. dgl. aus der Ehelichung entspringen werden;

e. wenn ein anderes gesetzliches Hinderniß und überhaupt eine Veränderung eintritt, die eine hinreichende Ursache ist, die Sponsalien aufzulösen,

In diesen Fällen muß die Verführte, wenn sie selbst nicht freiwillig darauf verzichtet, auf eine andere angemessene Weise, z. B. durch Ausstattung, entschädigt werden.

4. Ist durch den unerlaubten Umgang ein Kind erzeugt worden, so ist der Verführer verpflichtet, die Kosten seiner Erziehung und Unterhaltung zu tragen. Haben zwei mit demselben Weibe Umgang gepflogen, und ist die Vaterschaft ungewiß, so müssen sich beide in die Last theilen.

5. Ist im Ehebruche ein Kind erzeugt worden, so sind der Ehebrecher und die Ehebrecherin, wofern von keiner Seite List oder Gewalt angewendet worden, zur Tragung der Kosten der Erziehung und Unterhaltung solidarisch verpflichtet.

Ist das Verbrechen der Ehebrecherin dem Ehegatten unbekannt geblieben, und hat somit die Ehebrecherin ihrem Manne das Kind unterschoben, so wird man sie zwar wegen der möglichen sehr schlimmen Folgen zum Geständnisse ihrer Untreue nicht anhalten dürfen; dagegen muß sie angehalten werden, den Schaden, der dem Ehegatten und den rechtmäßigen Kindern aus ihrem Verbrechen erwachsen ist, durch gesteigerten Fleiß, Sparsamkeit u. dgl. möglichst gut zu machen. Beichtet sie ihre Untreue erst auf dem Sterbebette, so ist der Fall freilich noch schwieriger, indem dann eine Restitution ihrerseits nicht mehr möglich ist. Gleichwohl soll man sie auch hier nicht zum Geständnisse ihrer Untreue anhalten, schon deshalb nicht, weil der gute Ruf der Mutter in den Augen des Ehegatten und der Kinder für diese selbst ein größeres Gut ist, als das zeitliche Gut, um das sie bei Geheimhaltung des Verbrechens verkürzt werden.

§. 300.

Bekehrung von der Wollustsünde und Heilmittel.

Die Bekehrung von der Wollustsünde ist, besonders wenn sie zur Gewohnheit geworden, sehr schwer, jedoch nicht unmöglich. Sie kostet die größte Anstrengung, der Sünder muß sich die größte Gewalt anthun, weil, wie der heil. Thomas sich ausdrückt, der Feind, den er zu bekämpfen hat, ein innerer, ein einheimischer Feind ist, und der Sieg über einen inneren, einheimischen Feind der allerschwerste ist[1]; aber die Gnade Gottes sichert das Gelingen auch des schwersten Werkes, wenn der Mensch das Seinige thut. Uebrigens sind die Mittel, die man bei der Bekehrung anzuwenden hat, dieselben, die als Mittel der Bewahrung der Keuschheit oben bereits sind genannt worden.

Zweites Hauptstück.

Pflichtmäßige Sorge des Christen für die Seele und alle Kräfte der Seele, sowohl seiner eigenen, als der Seele seines Mitmenschen.

Die Seele ist mehr werth, als der Leib; bin ich daher verpflichtet, für meinen Leib zu sorgen, so bin ich es noch viel mehr, für meine Seele zu sorgen. Die menschliche Seele aber ist nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen, es ist ihr nämlich eingeschaffen das Vermögen zu erkennen und das Vermögen zu wollen, worin ihr natürliches Ebenbild Gottes besteht, und woran die Würde des Menschen als Person geknüpft ist. Wie sie aber von Natur aus Gottes Ebenbild ist, so soll sie Gott auch auf eine übernatürliche Weise ähnlich werden, und es soll diese ihre übernatürliche Aehnlichkeit mit Gott in ihr immer mehr vervollkommnet werden. Alle Pflichten, welche mir die Selbstliebe in Absicht auf meine Seele vorschreibt, beschränken sich somit auf die zwei Hauptpunkte: 1. daß ich das natürliche Ebenbild Gottes in mir, mein Erkenntniß- und Wollensvermögen, heilig halte und möglichst ausbilde; so wie, daß ich meine Würde als Person heilig halte; 2. daß ich die übernatürliche Gottähnlichkeit zu gewinnen und sie immer mehr zu vervollkommnen suche.

Und was der Christ in den eben gedachten Beziehungen sich selbst schuldig ist, ist er vermöge der Nächstenliebe auch einem Jeden seiner Mitschuldigen schuldig.

---

1) De decem praeceptis.

I. Pflichtmäßige Sorge für sein und des Mitmenschen natürliches Ebenbild.

§. 301.

1. Die pflichtmäßige Sorge für das Erkenntnißvermögen und zwar

a. für sein eigenes Erkenntnißvermögen.

Der Christ ist verpflichtet, sein Erkentnißvermögen, d. i. seinen Verstand und seine Vernunft, möglichst auszubilden und heilig zu halten. Denn wenn wir unser Erkenntnißvermögen nicht ausbilden, können wir dadurch auch nicht erkennen, und daß wir erkennen sollen, dazu eben ist das Erkenntnißvermögen uns verliehen worden. Im Einzelnen wird gefordert

1. daß man das Erkenntnißvermögen ausfülle mit nothwendigen oder nützlichen und mit wahren Erkenntnissen. Die Erkenntnisse müssen erstens ihrem Inhalte nach nothwendig oder nützlich sein; nothwendig oder nützlich sind sie aber, wenn sie auf die höchste Bestimmung des Menschen unmittelbar oder mittelbar Bezug haben: die Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge, die Erkenntniß unserer Pflichten u. dgl. Kenntnisse und Geschicklichkeiten, welche ergötzend das Leben schmücken, ohne auf die höchste Bestimmung des Menschen unmittelbar oder mittelbar Bezug zu haben, sind gleichgültig, und dürfen wenigstens nie auf Unkosten der nothwendigen oder nützlichen erworben werden. „Unglücklich der Mensch," sagt mit Beziehung auf diese gleichgültigen Kenntnisse der heil. Augustinus, „unglücklich der Mensch, der alle diese Dinge erkennt, dich aber, o Gott, nicht erkennt; glücklich aber, der dich erkennt, auch wenn er jene nicht erkennt. Wer aber dich und jene Dinge zugleich erkennt, ist nicht glücklich wegen der Erkenntniß jener, sondern er ist nur glücklich wegen der Erkenntniß deiner allein"[1]). Endlich gibt es noch Kenntnisse, die voraussichtlich für mich schädlich sind und die ich mir daher gar nicht erwerben soll[2]): die Neugierde, die uns antreibt, uns dieselben zu erwerben, ist nicht selten die Quelle großer Verbrechen.

Zweitens ihrer Form nach müssen die Erkenntnisse wahr sein. Wahr aber ist Dasjenige, was ist; falsch ist Das, was nicht ist; und es sind mithin unsere Erkenntnisse wahr, wenn ihnen wirkliche Dinge entsprechen, und sie sind falsch, wenn ihnen keine wirklichen Dinge entsprechen. Die Hauptquellen unserer Irrthümer sind die

---

1) Confess. lib. 5. cap. 4.

2) Sunt quaedam, sagt der heil Augustinus, quae nescire, quam scire sit melius (vergl. de fide, spe et carit. c. XVII.).

Phantasie und die durch die Phantasie geweckten und genährten Leidenschaften. Die Phantasie kann freilich der Erkenntniß auch nützen, indem sie dieselbe anschaulicher und lebhafter macht; sie schadet ihr aber immer, wenn sie, statt von der Vernunft beherrscht zu werden, die Vernunft beherrscht und über Wahr und Falsch entscheiden will. Und ist es somit eins der wesentlichsten Erforderniſſe, um sich wahre Erkenntnisse zu erwerben und um schädliche Irrthümer zu vermeiden, daß man die Phantasie zügele, d. h. daß man sie einschränke auf ihre eigentliche und wahre Bestimmung, nämlich auf die Bestimmung, den Geist aufzuwecken und wach zu erhalten.

Die zweite Hauptquelle der Irrthümer sind die Leidenschaften; denn allzu sehr geneigt ist der Mensch, die Dinge zu glauben, weil er wünscht, daß sie sein mögen, nicht, weil er erkannt hat, daß sie wirklich seien. Und ist es somit ein zweites Haupterforderniß zur Erkenntniß der Wahrheit, daß die Vernunft die Leidenschaften zügele.

Die ihrem Inhalte nach nothwendigen oder nützlichen und ihrer Form nach wahren Erkenntnisse werden aufbewahrt durch das **Gedächtniß**; und im Besitze solcher Erkenntnisse besteht die **Wissenschaft** (scientia).

2. Das Erkenntnißvermögen ist aber nicht nur dazu bestimmt, theoretisch die Wahrheit zu erkennen, sondern es soll die Erkenntniß auch auf's Handeln anwenden und uns bei all' unserem Handeln führen und leiten. Zu diesem Zwecke aber bedarf es hauptsächlich der Uebung und Schärfung der moralischen Urtheilskraft, vermöge deren wir in den einzelnen Fällen beurtheilen, was wir in der Richtung auf unser Endziel zu thun und zu unterlassen haben. Die errungene Fertigkeit aber, in allen Angelegenheiten richtig und sicher zu beurtheilen, was wir in der Richtung auf unser Endziel hin zu thun oder zu unterlassen haben, ist die Tugend der **Klugheit** (prudentia) [1]), welche, wie oben gezeigt ward, gleichsam als Königin über allen Tugenden schwebt und alle Handlungen leiten und regieren soll.

Die Gegensätze gegen die eben angedeuteten Pflichten ergeben sich aus dem Gesagten von selbst.

---

1) Der heil. **Augustinus** definirt die Klugheit durch: appetendarum et vitandarum rerum scientia (de lib. arb. 1, 13.); ähnlich der heil. **Thomas**, indem er die prudentia von der scientia so unterscheidet, daß er die erstere die recta ratio agibilium; die letztere die recta ratio scibilium nennt; vergl. *Thom.* 2. 2. qu. 55. art. 3.

Der unter 1. bemerkten Pflicht steht per excessum entgegen: die unordentliche Wißbegierde, indem man entweder die gleichgültigen Kenntnisse den nützlichen und nothwendigen vorzieht, oder sich unnütze und schädliche Kenntnisse aneignet; und per defectum steht jener Pflicht entgegen: Geringschätzung des Wissens und Trägheit in Aneignung der nützlichen und nothwendigen Erkenntnisse.

Der unter 2. bemerkten Pflicht steht per excessum entgegen: die Klugheit des Fleisches (prudentia carnis) und die List oder Schlauheit (astutia)[1]; per defectum steht der gedachten Pflicht entgegen: die Unklugheit.

b. Pflichtmäßige Sorge für das Erkenntnißvermögen des Nächsten.

Die Pflichten, die mir in Absicht auf das Erkenntnißvermögen des Nächsten obliegen, sind theils negativ, theils affirmativ. Verboten ist mir nämlich in dieser Beziehung Alles, wodurch der Nächste in der Ausbildung oder im Gebrauche seines Erkenntnißvermögens gehindert oder irgendwie beeinträchtigt werden kann: absichtliche Irreleitung, Verbreitung unrichtiger, besonders unsittlicher oder irreligiöser Ansichten, die sogenannte Aufklärungssucht u. dgl. Und geboten ist mir, den Nächsten in der Ausbildung oder im Gebrauche seines Erkenntnißvermögens nach Kräften zu unterstützen; wozu natürlich noch ganz besonders durch ihren Beruf verpflichtet sind: Eltern, Priester, Lehrer, Erzieher, Vorgesetzte. Die Gegensätze ergeben sich von selbst; und entspringt aus den Gegensätzen gegen die gedachte negative Pflicht als Verletzungen der Gerechtigkeit im engsten Sinne des Wortes die Pflicht der Restitution, welche die möglichste Wiedergutmachung des dem Nächsten zugefügten Schadens fordert.

2. Pflichtmäßige Sorge für das Willensvermögen und zwar

a. für sein eigenes Willensvermögen.

Der Wille ist dasjenige Vermögen, wodurch ich alle meine anderen Vermögen und Güter gebrauche, und dessen Richtung über meinen ganzen sittlichen Werth oder Unwerth entscheidend ist. Daß ich daher verpflichtet sei, ihn möglichst auszubilden und heilig zu halten, versteht sich; und laufen in dieser Pflicht alle anderen Pflichten zusammen. Den Willen heilig halten, heißt aber nichts Anderes, als ihn nur gebrauchen zur Erfüllung der Gebote Gottes und ihn

---

1) 1 Cor. 3, 17.

nie mißbrauchen zur Uebertretung der Gebote Gottes; und den Willen ausbilden heißt nichts Anderes, als ihn eben zu dieser seiner Bestimmung stark und tüchtig machen. Was aber unseren Willen hauptsächlich hindert, die Gebote Gottes zu erfüllen, und auf dessen Besiegung mithin die Ausbildung unseres Willens hauptsächlich hingerichtet sein muß, sind die sinnlichen Affecte. Alle sinnlichen Affecte aber beziehen sich entweder auf das sinnlich Angenehme, oder auf das sinnlich Unangenehme; die sinnlichen Affecte der ersteren Art sind die Begierden; die sinnlichen Affecte der letzteren Art sind die Abneigungen[1]). Obgleich weder die Begierden noch die Abneigungen an sich schlecht sind, so neigen sie doch, wie der heil. Thomas bemerkt, im gefallenen Menschen eher zum Schlechten hin, weil der gefallene Mensch überhaupt eher zum Bösen, als zum Guten neigt. Schlecht aber werden sie dadurch, daß sie die rechte Ord-

1) Diese sinnlichen Affecte werden auch im weiteren Sinne des Wortes Leidenschaften (passiones) genannt und es werden ihrer nach Aristoteles gewöhnlich folgende eilf aufgezählt: Liebe, Haß, Verlangen, Abscheu, Freude, Traurigkeit (diese sechs Leidenschaften werden von den Scholastikern nach Aristoteles zum appetitus concupiscibilis gerechnet; denn damit sie in der Seele erregt werden, bedarf es nichts Anderes, als der Gegenwart oder der Abwesenheit ihrer Objecte); Kühnheit, Furcht, Hoffnung, Verzweiflung und der Zorn, welcher letztere keinen Gegensatz hat (diese fünf letzten Leidenschaften werden zu dem appetitus irrascibilis gerechnet, denn damit sie in der Seele erregt werden, genügt nicht die einfache Gegenwart oder Abwesenheit ihrer Objecte, sondern es kommt bei ihnen noch eine gewisse Schwierigkeit hinzu). Diese eilf Leidenschaften lassen sich wieder auf eine einzige zurückführen, nämlich auf die Liebe, welche alle anderen in uns erregt. Der Haß selbst ist nur eine Liebe; denn ich hasse einen Gegenstand nur, weil ich den entgegengesetzten liebe. Das Verlangen ist eine Liebe, die sich auf ein Gut ausdehnt, das man liebt und nicht besitzt, wie die Freude eine Liebe ist, die sich an das Gut anheftet, das man besitzt. Die Traurigkeit ist eine Liebe, die vor dem Uebel zurückweicht und über das Uebel sich betrübt, wodurch sie des geliebten Gutes beraubt wird. Die Kühnheit ist eine Liebe, welche das Schwierigste unternimmt, um sich in den Besitz des geliebten Gegenstandes zu setzen; und die Furcht ist eine Liebe, welche beunruhigt wird von der Gefahr, das geliebte Gut zu verlieren. Die Hoffnung ist eine Liebe, welche sich schmeichelt, in den Besitz des geliebten Gutes zu gelangen, und die Verzweiflung ist eine Liebe, welche ein geliebtes Gut, dessen sie sich für immer beraubt sieht, trostlos aufgibt. Der Zorn endlich ist eine Liebe, welche darüber aufgebracht ist, daß man ihr das geliebte Gut entreißen will, und welche sich anstrengt, dieses Gut zu vertheidigen. Nimmt man folglich die Liebe hinweg, so gibt es keine Leidenschaft mehr, so wie mit der Liebe zugleich alle anderen vorhanden sind.

nung im Menschen umstoßen, oder daß sie den Willen hindern, der Ordnung der Vernunft oder dem Gesetze Gottes sich zu unterwerfen. Die Begierden hindern aber den Willen, der Ordnung der Vernunft oder dem Gesetze Gottes sich zu unterwerfen, dadurch, daß sie ihn zum sinnlich Angenehmen, das der Ordnung der Vernunft oder dem Gesetze Gottes widerstreitet, hinziehen; und die Abneigungen hindern den Willen, der Ordnung der Vernunft oder dem Gesetze Gottes sich zu unterwerfen, dadurch, daß sie ihn von dem, was die Ordnung der Vernunft oder das Gesetz Gottes gebietet, wegen des damit verbundenen sinnlich Unangenehmen oder Schwierigen abziehen. Und ist es somit Ziel aller Ausbildung des Willensvermögens, den Willen gegen diese Hindernisse der sinnlichen Begierden und Abneigungen stark zu machen, rücksichtlich diese Hindernisse zu besiegen. Diejenige Tugend nun, wodurch das Hinderniß der sinnlichen Abneigungen besiegt wird, ist die Tugend der Tapferkeit; und diejenige Tugend, wodurch das Hinderniß der sinnlichen Begierden besiegt wird, ist die Tugend der Mäßigkeit; so daß sich alle Pflichten, die dem Christen in Absicht auf Ausbildung seines Willensvermögens obliegen, auf die Pflicht der Erwerbung und Vervollkommnung dieser beiden Tugenden zurückführen lassen.

Unter den Tugenden, die der Mäßigkeit annex sind, verdient besonders hervorgehoben zu werden die Sanftmuth, welche den Affect des Zornes zügelt.

Doch ist nicht jeder Zorn sündhaft, sondern oft ist der Zorn eine durchaus berechtigte und pflichtmäßige Kraftäußerung. Das Wort Zorn kommt nämlich, wie der heil. Thomas bemerkt, in der heiligen Schrift in einem dreifachen Sinne vor. Erstlich bezeichnet es ein bloßes Urtheil der Vernunft über geschehenes Unrecht, mit welchem eine unruhige Bewegung des Gemüthes nicht verbunden ist, und in diesem Sinne wird der Zorn Gott selbst beigelegt. Im zweiten Sinne ist der Zorn eine Gemüthsbewegung, die aus einem wirklich oder vermeint erlittenen Unrecht entspringt und zur Rache oder zur Bestrafung antreibt.

Diese Gemüthsbewegung wird nun entweder von der Vernunft geregelt, und sie hält sich innerhalb der Grenzen der Vernunft — man zürnt nämlich, wann, so sehr und worüber man zürnen soll — und in diesem Falle ist der Zorn ebenfalls nicht nur nicht sündhaft, sondern sogar ein Act der Tugend — oder aber es wird diese Gemüthsbewegung von der Vernunft nicht geregelt, und sie tritt aus den Schranken der Vernunft heraus — man zürnt nämlich, wann, so sehr und worüber man nicht zürnen soll — und in diesem dritten

Sinne ist der Zorn sündhaft, entweder läßlich, oder schwer-sündhaft. Läßlich sündhaft ist er, wenn der Wille entweder nicht vollkommen einwilligt, oder wenn die Handlung der Rache, zu der man, wenn auch nicht der That, doch der Gesinnung nach dadurch fortgerissen wird, keine schwer sündhafte, das Wohl des Nächsten schwer beeinträchtigende ist. Schwer sündhaft dagegen ist der Zorn, wenn eine vollkommene Einwilligung stattfindet und die Handlung der Rache, wozu er treibt, selbst schwer sündhaft ist[1]).

Als Hauptregeln, die der Christ in Absicht auf den Zorn zu beobachten hat, bezeichnet der heil. Thomas folgende fünf:

ersten s, daß er sich nicht allzu schnell zum Zorne fortreißen lasse (Jähzorn);

zweitens, daß er im Zorne nicht lange verweile („zürnet und sündiget nicht," sagt der Psalmist);

drittens, daß er ihn namentlich nicht im Herzen wachsen lasse bis zum Hasse, der immer schwer sündhaft ist; daß er ihn

viertens nicht fortschreiten lasse zu beschimpfenden oder schmähenden Worten (wer [im Zorn] zu seinem Bruder sagt: Du Narr, ist des höllischen Feuers schuldig); und daß er ihn endlich

fünftens nicht zur äußeren That fortschreiten lasse[2]).

Die Gegensätze gegen die eben gedachten Pflichten ergeben sich von selbst.

b. Pflichtmäßige Sorge für das Willensvermögen des Nächsten.

In Absicht auf das Willensvermögen des Nächsten ist mir 1. verboten, der Ausbildung desselben Hindernisse in den Weg zu legen, namentlich in ihm Begierden oder Leidenschaften zu erregen, oder ihn geradezu zur Sünde zu verführen; 2. ist mir geboten, den Nächsten bei Ausbildung seines Willensvermögens nach Kräften zu unterstützen; dies aber geschieht namentlich durch das gute Beispiel, und durch rechtzeitige Belehrung und Zurechtweisung.

Die Verletzung der negativen Pflicht, welche eine Pflicht der Gerechtigkeit im engeren Sinne ist, verpflichtet zur möglichsten Wiedergutmachung des dadurch dem Nächsten zugefügten Schadens. Uebrigens wird von der eben gedachten negativen wie positiven Pflicht unten noch besonders Rede sein.

---

1) *Thom.* de decem praeceptis (V. praecept.).

2) A. a. O.

§. 302.

3. Die pflichtmäßige Heilighaltung der Menschenwürde sowohl in mir selbst, als im Nächsten.

a. Ich bin nicht allein berechtigt, sondern auch verpflichtet, meine Würde als Person heilig zu halten und jeden Angriff auf dieselbe, jeden Versuch, mich zu einem bloßen Werkzeuge, zu einer bloßen Sache, zum Sklaven u. dgl. zu machen, nach allen Kräften von mir abzuwehren. Hat man mich aber zum Sklaven gemacht, so bin ich zwar berechtigt, mich diesem Verhältnisse wieder zu entziehen und zu diesem Zwecke jedes erlaubte Mittel, selbst Gewalt als Nothwehr, anzuwenden; doch bin ich hiezu nicht unbedingt verpflichtet; vielmehr haben die Apostel in ihren Briefen die Sklaven ermahnt, in ihrem Stande geduldig auszuharren, weil dieses um höherer Zwecke willen wünschenswerth war [1]).

Von der Sklaverei der alten Welt in etwas unterschieden ist die mittelalterliche Leibeigenschaft; indem schon der Name „leibeigen" das Bewußtsein voraussetzt, daß sich das Besitzrecht wenigstens nicht auf den Geist oder auf die Persönlichkeit des Nächsten als solche ausdehnen könne. Der Leibeigene war wenigstens nicht aller Menschenrechte beraubt; der Herr hatte gegen ihn noch Pflichten zu erfüllen, was bei dem Sklaven der alten Welt nicht der Fall war. Gleichwohl kann auch dieses Verhältniß vom Standpunkte der christlichen Moral aus nicht entschuldigt werden, und ist es von der Kirche auch nie entschuldigt worden.

2. Wie ich die persönliche Würde in mir selbst heilig halten soll, so soll ich sie auch heilig halten in allen meinen Mitmenschen.

Verletzungen dieser Pflicht sind:

Menschenraub und Menschenhandel; Sklavenerwerb; Mißbrauch des Nächsten als eines Werkzeuges der Sünde; überhaupt eine jede Behandlung des Nächsten, wodurch das göttliche Ebenbild in ihm herabgewürdigt und verunehrt wird.

II. Pflichtmäßige Sorge des Christen für sein und seiner Mitmenschen übernatürliches Ebenbild (das Seelenheil im engeren Sinne).

1. Die pflichtmäßige Sorge für sein eigenes Seelenheil

§. 303.

Von der pflichtmäßigen Sorge für sein Seelenheil im Allgemeinen.

Das Heil meiner Seele ist das Eine Nothwendige, wie es der

1) 1 Timoth. 6, 1 ff. 1 Petr. 2, 18 ff. Vergl. Möhler's Abhandlung: „Bruchstücke zur Geschichte der Aufhebung der Sklaverei durch das Christenthum" in seinen gesammelten Schriften.

Heiland nennt. Alles Anderen, was ich besitze, kann oder soll ich mich unter Umständen entäußern; aber mein Seelenheil darf ich unter keiner Bedingung und um keinen Preis aufopfern; denn was hilft mir die ganze Welt, wenn ich an meiner Seele Schaden leide. Ja es ist mir nicht nur nicht erlaubt, jemals oder um irgend einen Preis das Heil meiner Seele aufzuopfern; ich darf es sogar niemals auch nur der Gefahr aussetzen. Denn so groß die Liebe zu Gott, so groß soll auch der Eifer für das Heil meiner Seele sein. Die Liebe zu Gott und der Eifer für mein Seelenheil sind beide etwas Ausschließliches. Weil Gott das höchste Gut ist, muß meine Liebe zu ihm über alles groß sein; und weil im Heile meiner Seele meine höchste Seligkeit besteht, muß mein Eifer dafür ebenfalls ein überaus großer Eifer sein. Liebe ich in der Welt irgend etwas mehr, als Gott, so verletze ich die Gott schuldige Liebe und setze den Schöpfer dem Geschöpfe nach, und verlange ich nach irgend etwas Anderem in der Welt mehr, als nach dem Heile meiner Seele, so verletze ich die Liebe gegen mich selbst, und ziehe meinem höchsten Gute ein eitles und trügerisches Gut vor. Liebe ich ferner in der Welt irgend etwas auch nur in gleichem Grade wie Gott, so beleidige ich auch dadurch schon Gott; weil mit Gott, der durch seine Natur über Alles erhaben ist, etwas Anderes nicht in Vergleich gesetzt werden darf: ebenso wenig aber darf mir irgend ein Gut der Welt ebenso sehr am Herzen liegen, als das Heil meiner Seele, weil mit dem Heile meiner Seele, welches für mich das höchste Gut ist, ein anderes Gut nicht verglichen werden kann. Und wenn ich endlich zwar nichts weder mehr liebe als Gott, noch es in gleichem Grade liebe wie Gott, aber doch etwas Anderes mit Gott liebe, was ich nicht wegen Gott liebe: so besitze ich noch immer nicht die Vollkommenheit der Gott gebührenden Liebe, weil dann meine Liebe noch immer getheilt ist. Ebenso darf ich auch nicht nur kein Gut der Welt mehr oder ebenso sehr begehren und erstreben, als das Heil meiner Seele, sondern ich darf überhaupt kein Gut begehren oder erstreben, außer in wiefern es mir zu meinem Seelenheile nützlich ist. Denn das Heil meiner Seele ist im eigentlichen Sinne mein einziges Gut; jedes andere Gut aber ist nur Gut, als es mir zu meinem Seelenheile nützlich ist. Dieses eifervolle und unbedingte Streben, sein Seelenheil zu wirken, nennt die heilige Schrift das Hungern und Dursten nach der Gerechtigkeit, und selig preis't sie Diejenigen, denen ein solches Streben eigen ist.

§. 304.

Von der pflichtmäßigen Sorge für das Seelenheil im Besonderen, und zwar

1. für sein eigenes Seelenheil.

Das Heil meiner Seele besteht in der Gemeinschaft mit Gott, hienieden nämlich in der Gemeinschaft seiner Gnade und jenseits in der Gemeinschaft seiner Glorie, und es lassen sich daher die einzelnen Pflichten, die mir in Absicht auf das Heil meiner Seele obliegen, auf folgende drei Punkte zurückführen:

erstens, daß ich in den Stand der Gnade zurückkehre, wenn ich der Gnade Gottes beraubt bin;

zweitens, daß ich mich im Stande der Gnade erhalte;

drittens, daß ich mich im Stande der Gnade vervollkommne.

1. Daß, wenn ich der Gnade Gottes beraubt bin, die Rückkehr in den Stand der Gnade oder die Bekehrung eine unerläßliche Pflicht für mich sei, versteht sich. Und zwar bin ich verpflichtet, mich schleunig zu bekehren; indem ich durch jeden Aufschub der Bekehrung mein Seelenheil augenscheinlicher Gefahr aussetze. Zur Bekehrung sind nämlich drei Dinge erforderlich: die Zeit, die Gnade und der Wille des Sünders; die Zeit: denn mein Heil kann ich nur innerhalb der Zeit wirken; die Gnade: denn die Gnade ist das Princip aller Heilswirkung; der Wille endlich: denn der Wille ist es, durch den allein ich mein Heil wirken kann und der das eigentliche Subject der Bekehrung ist.

Keines dieser drei Dinge aber, die zur Bekehrung nothwendig erforderlich sind, kann ich mich für die Zukunft versichert halten. Ich kann mich nicht versichert halten der (künftigen) Zeit; denn nichts ist ungewisser als die Zeit, welche, wie der heil. Augustinus sagt, die Ungewißheit selbst ist; ich kann mich nicht versichert halten der Gnade; denn Gott kann mir die Gnade der Bekehrung, die er mir jetzt verleiht, jeden Augenblick entziehen, und ich kann nicht wissen, ob die Gnade, die mir Gott jetzt verleiht, nicht etwa die letzte sei. Ich kann mich endlich meines eigenen Willens nicht versichert halten, weil mein Wille die Veränderlichkeit und Gebrechlichkeit selbst ist, so daß, wenn ich überhaupt mein Heil der Gefahr aussetzen und meine Bekehrung verschieben dürfte, ich noch mehr Grund hätte, auf die künftige Gnade Gottes zu rechnen, die nicht von mir abhängt, als auf meinen eigenen Willen, der von mir abhängt; denn die Gnade kommt von einem Princip her, das wenigstens an sich selbst ewig und unveränderlich ist; meinem

Willen aber habe ich in demselben Maße nicht in meiner Gewalt, als ich ihn in meiner Gewalt haben sollte.

Ist es aber vermessen, seine Bekehrung überhaupt aufzuschieben, so ist es noch vermessener, sie bis an das Ende des Lebens aufzuschieben, wo, wie von selbst einleuchtet, Alles, wovon die Bekehrung bedingt ist, noch weit mehr ungewiß ist. Die gewöhnliche Folge eines solchen Aufschubes der Bekehrung ist die Unbußfertigkeit bis an's Ende und der Tod in der Unbußfertigkeit.

2. Zur Wirkung meines Heiles genügt es nicht, in den Stand der Gnade zurückzukehren; ich muß auch in diesem Stande ausharren. Dieses Ausharren in der Gnade führt allein zur Seligkeit; denn das Ausharren in der Gnade während der Zeit unseres Lebens führt zur Beharrlichkeit bis an's Ende (perseverantia finalis), und diese ist die letzte Vorbereitung zur Seligkeit. Die Auserwählung der Heiligen ist nämlich anzusehen wie eine geheimnißvolle Kette, zusammengesetzt aus verschiedenen genau in einander eingreifenden Ringen. Von Seiten Gottes ist diese Kette eine ununterbrochene Reihe von Heilsmitteln und Gnaden, welche Gott vorbereitet hat, um seine Auserwählten auf dem Wege des Heiles zu unterstützen und sie zu ihrem übernatürlichen Ziele hinzuleiten. Von Seiten des Menschen aber ist diese Kette eine Reihe von Tugendacten, von welchen sich einer an den anderen anschließt und wodurch er diese Krone verdienet. Alle diese Acte sind gleichsam ebenso viele Theile der Gesammt-Tugend der Beharrlichkeit, welche zum Heile führt; es gibt aber unter diesen Acten einen, nämlich den letzten, welcher alle übrigen abschließt, und welcher die Beharrlichkeit bis an's Ende ausmacht. Obgleich dieser letzte Act an sich betrachtet von keinem größeren Verdienste ist, als die anderen; so werden doch, eben weil er der letzte ist, alle anderen durch ihn gekrönt, und es wird durch denselben unsere Heilswirkung vollendet, indem das Ende unseres Lebens das Schicksal unserer ganzen Ewigkeit bedingt. Zu dieser Beharrlichkeit bis an's Ende, ohne welche ein ganzes Leben voller Tugend unnütz wäre, führt aber die anfängliche Beharrlichkeit, die Beharrlichkeit im Laufe des Lebens. Denn ohne Anfang kann es kein Ende geben, und jedes Ende steht in wesentlicher Beziehung zu seinem Anfange. Und hieraus folgt von selbst, daß wir, um auszuharren bis an's Ende, ausharren müssen im Laufe unseres Lebens, da die Beharrlichkeit bis an's Ende nur die Vollendung der Beharrlichkeit im Laufe des Lebens ist. Diese Beharrlichkeit bis an's Ende kann zwar im strengen Sinne des Wortes von uns nicht verdient werden; aber ist sie auch kein meritum

de condigno, so ist sie doch ein meritum de congruo; denjenigen nämlich, der während der Zeit seines Lebens sich stets bemühte, sich im Stande der Gnade zu erhalten und der gegen die Feinde seines Heiles fortdauernd kämpfte, wird Gott vermöge seiner Güte und Barmherzigkeit mit dieser großen Gnade der Beharrlichkeit bis an's Ende belohnen, der größten, womit er uns hienieden belohnen kann. Die Hauptmittel der Beharrlichkeit sind nach der eigenen Erklärung unseres Heilandes Gebet und Wachsamkeit.

3. Endlich ist der Christ verpflichtet, sich im Stande der Gnade stets zu vervollkommnen: eine Pflicht, die im Wesen der christlichen Tugend selbst begründet ist, indem man in der christlichen Tugend nothwendig zurückschreitet, wenn man darin nicht fortschreitet.

Die Vervollkommnung im Stande der Gnade besteht aber darin, daß man einerseits sich immer mehr Verdienste erwirbt, und daß man andererseits sich immer mehr von den läßlichen Sünden reinigt, rücks. die Zahl seiner läßlichen Sünden, von denen man sich das ganze Leben hindurch ohne einen besonderen Gnadenbeistand nicht ganz frei erhalten kann, wenigstens immer mehr verringert. Denn worin die christliche Gerechtigkeit überhaupt besteht, im Thun des Guten und im Meiden des Bösen, darin, rücks. in dessen Steigerung muß auch die Vervollkommung der Gerechtigkeit bestehen. Betreffend die letztere Seite der Vervollkommung seines Gnadenstandes, — die Verringerung der Zahl seiner läßlichen Sünden —, so ist hiezu vor Allem erforderlich eine rechte Selbsterkenntniß, denn erst muß man seine Fehler und deren Ursachen gehörig erkannt haben, ehe man sich von denselben reinigen und sie künftig meiden kann; und bleibt daher die Erlangung einer rechten Selbsterkenntniß immer einer der wichtigsten Punkte, worauf bei jeder Ascese hingearbeitet werden muß. Man gewinnt aber dieselbe vorzüglich durch fortgesetzte Meditation, wobei man sein Inneres vor Gott prüft und von Gott himmlisches Licht empfängt. Auch das sogenannte examen conscientiae particulare darf keinen Tag unterlassen werden; und ist es sehr fördernd, daß man sich außerdem noch bestimmte Zeitpunkte: das Ende einer Woche, eines Monats, eines Jahres oder gewisse kirchliche Feiertage zu einer strengen Gewissensprüfung festsetze. Der öftere Empfang der heiligen Sacramente ist nicht nur zu genauerer Erkenntniß seiner Fehler heilsam, sondern auch das wirksamste Mittel der Reinigung von denselben und der Erneuerung seines ganzen sittlich religiösen Lebens.

Die erstere Seite der Selbstvollkommung, die Vermehrung seiner Verdienste, betreffend, sei man besonders eifrig bedacht, treu und

gewissenhaft seine Standes- und Berufspflichten zu erfüllen, sich recht oft in der Demuth zu üben, täglich, ja stündlich eine gute Meinung zu erneuern, häufige Acte der Liebe Gottes zu erwecken und was dergleichen pflichtmäßige oder gerathene gute Handlungen mehr sind. Denn durch alle diese Handlungen werden wir Christo gleichförmiger; und nur insofern wir Christo gleichförmiger werden, werden wir vollkommener und Gott wohlgefälliger, indem Gott an uns nichts liebt, als sein Ebenbild, und die Aehnlichkeit mit seinem Sohne, an dem er allein Wohlgefallen hat.

2. Die pflichtmäßige Sorge für das Seelenheil des Nächsten.

Die Pflicht, für das Seelenheil des Nächsten zu sorgen, leitet sich aus der Pflicht der Nächstenliebe überhaupt ab, und ist dieselbe negativ und affirmativ zugleich.

In negativer Beziehung nämlich darf ich das Seelenheil des Nächsten nicht gefährden; dieses aber geschieht durch das Aergerniß und durch die Mitwirkung zur Sünde des Nächsten. In affirmativer Beziehung soll ich das Seelenheil des Nächsten nach Kräften befördern, und dies geschieht hauptsächlich durch die christliche Belehrung und den guten Rath; durch die christliche Erbauung und die brüderliche Zurechtweisung; über welche einzelne Pflichten nachstehend noch besonders gehandelt werden soll.

§. 305.

Die negative Pflicht der Sorge für des Nächsten Seelenheil und deren Gegensatz (das Aergerniß und die Mitwirkung zur Sünde des Nächsten).

Die negative Pflicht, das Seelenheil des Nächsten nicht zu gefährden oder irgend zu beeinträchtigen, ist nicht bloß eine Pflicht der christlichen Liebe, sondern auch eine Pflicht der Gerechtigkeit im engeren Sinne des Wortes, und wird diese Pflicht verletzt:

1. durch das Aergerniß (scandalum = eigentl. Anstoß). Man unterscheidet aber ein zweifaches Aergerniß, das gegebene (scandalum activum) und das genommene (scandalum passivum). Das gegebene Aergerniß ist eine ungehörige Rede oder Handlung, wodurch dem Nächsten Gelegenheit zum Falle gegeben wird [1]). In der ungehörigen Rede oder Handlung einbegriffen ist auch eine

---

1) *Thom.* 2. 2. qu. 43. art. 1. Scandalum est dictum vel factum minus rectum, praebens occasionem ruinae.

äußere Unterlassung; denn wer zu thun oder zu reden unterläßt, was er thun oder reden soll, bereitet Anderen ebenfalls Anstoß.

Ungehörig aber ist eine Rede oder Handlung, wenn sie entweder an sich schlecht ist oder wenn sie den Schein des Schlechten an sich trägt; denn der Christ soll sich auch vor dem Scheine des Bösen hüten[1]).

Das genommene Aergerniß ist der Fall des Nächsten, der durch meine Rede oder Handlung rücks. Unterlassung veranlaßt worden ist. War die Rede oder Handlung, von der der Andere den Anlaß zur Sünde hernahm, nicht ungehörig oder anstößig, so besteht dieses genommene Aergerniß ohne das gegebene Aergerniß (scandalum mere passivum), wie auch das gegebene Aergerniß ohne das genommene bestehen kann; war dagegen die Rede oder Handlung wirklich ungehörig oder anstößig, so besteht dieses genommene Aergerniß des Einen mit dem gegebenen Aergerniß des Anderen. Das genommene Aergerniß entspringt entweder aus Unwissenheit oder Schwäche (scandalum pusillorum sive infirmorum), oder aus Willensbosheit (scandalum pharisaicum; denn die Pharisäer nahmen boshafter Weise auch aus den heiligsten Worten und Handlungen Christi einen Anlaß zur Sünde her); denn der Vollkommene nimmt so wenig Aergerniß, als er Aergerniß gibt[2]).

Die Schuldbarkeit des Aergernisses betreffend, läßt sich hierüber kurz Folgendes bemerken.

a. Ein Aergerniß geben ist immer sündhaft; sei es, daß man durch die ungehörige Rede oder Handlung den Nächsten ärgern oder zur Sünde verleiten will (das direct gegebene Aergerniß), sei es, daß man dieses nicht will, sondern daß man ohne alle Rücksicht auf den Nächsten nur seines eigenen Interesses oder Vergnügens wegen ungehörig redet oder handelt (das indirect gegebene Aergerniß).

Das direct gegebene Aergerniß (die Verführung im engeren Sinne des Wortes) ist von zwiefacher Schlechtigkeit; erstlich ist die Rede oder Handlung an sich schlecht; nämlich entgegengesetzt der Tugend, der sie widerspricht; zweitens ist sie schlecht, weil sie der Liebe rücks. der Gerechtigkeit gegen den Nächsten widerspricht und an der Schlechtigkeit der Handlung Theil nimmt, zu der der Nächste dadurch verführt wird. Wer z. B. unzüchtige Worte spricht, um eine andere Person zur Wollust zu verführen, sündigt zweifach; er sündigt gegen die Keuschheit und gegen die Liebe des Nächsten

---

1) 1 Theff. 5, 22.
2) *Thom.* 2. 2. qu 43. art. 5. et art. 6.

zugleich. Die Frage, ob man Jemanden zu einer geringeren Sünde verleiten dürfe, um ihn von einer schwereren zurückzuhalten, ist von mehreren Moralisten mit Unrecht bejaht worden. Als Grund wird angeführt, daß man in diesem Falle jedes der beiden Uebel nur in seinem rechten Lichte darstelle und den Rath ertheile, zwischen den beiden Uebeln das geringste zu wählen, was nicht als unerlaubt betrachtet werden könne. Was aber wohl zu bemerken ist, der Grundsatz, daß man aus zwei Uebeln das geringste auswählen dürfe, findet da, wo beide Uebel vermieden werden können, durchaus keine Anwendung; niemals und unter keiner Bedingung darf ich Jemanden zu einer Sünde verleiten oder ihm dazu rathen, auch nicht zu der allergeringsten und selbst dann nicht, wenn voraussichtlich daraus die größten Vortheile entspringen, indem der gute Zweck nie das schlechte Mittel heiligt [1].

Anders verhält es sich, wenn gefragt wird, ob ich kleinere Sünden zulassen dürfe, um größere zu verhüten. Denn dieses kann unter Umständen allerdings erlaubt sein, nämlich dann, wenn es mir nicht möglich ist, beide Arten von Sünden, die geringere und die größere, zugleich zu verhüten. Die geringere Sünde des Nächsten darf ich dann mit Stillschweigen übergehen, und mein Bemühen einzig darauf richten, ihn von der größeren Sünde zurückzuhalten; eine Einwilligung in die geringere Sünde oder eine wirkliche Betheiligung an derselben findet hier nicht statt [2].

Das indirect gegebene Aergerniß ist ebenfalls von zweifacher Schlechtigkeit; die Rede oder Handlung ist an sich ungehörig, und sie ist zugleich eine Sünde gegen die Liebe, rücks. die Gerechtigkeit gegen den Nächsten; denn wenn ich auch durch meine ungehörige Rede oder Handlung den Schaden des Anderen nicht intendirt habe, so hätte ich ihn doch voraussehen können und voraussehen sollen; und kann er mir daher, als ursächlich freiwillig, auch imputirt werden. Hieraus leuchtet ein, daß auch das indirect gegebene Aergerniß die Art und Schwere der Sünde theilt, die dadurch veranlaßt wird, und daß sich z. B. Diejenigen schwer gegen die Liebe und die Keuschheit zugleich versündigen, welche unreine Bilder und Gemälde anfertigen, ausstellen oder verkaufen; welche unreine Bücher anfertigen, verkaufen oder verbreiten; welche sich unschamhaft kleiden u. s. w.; mögen sie auch die Verführung des Nächsten zur Wollust nicht direct beabsichtigen.

1) Röm. 3, 8.
2) *Antoine*, de praecept. carit. cap. VI. §. 4.

b. Das gegebene Aergerniß, besonders das direct gegebene ist, als der Liebe gegen den Nächsten zuwider, an sich oder seiner Art nach schwer sündhaft[1]); doch läßt es eine parvitas materiae zu. Nur läßlich sündhaft ist es nämlich, wenn die ungehörige Rede oder Handlung, so wie die dadurch veranlaßte Sünde des Nächsten selbst nur eine läßliche Sünde ist. Wenn der Nächste an meiner ungehörigen Rede oder Handlung kein Aergerniß nimmt, so fragt es sich, ob ich ihn als so vollkommen tugendhaft kannte, daß ich nicht zu befürchten hatte, daß er ein Aergerniß daran nehmen werde; und in diesem Falle ist die ungehörige Rede oder Handlung kein Aergerniß; rücks. es braucht der Umstand des Aergernisses in der Beichte nicht ausgedrückt zu werden. Mußte ich aber das Gegentheil vermuthen, so ist der Umstand des Aergernisses allerdings zu beichten, wenn das Aergerniß auch zufällig nicht genommen worden ist.

Gesteigert wird die Sünde des gegebenen Aergernisses durch Stellung, Ansehen und Einfluß Desjenigen, der es gibt (wie viel schwerer z. B. ist das Aergerniß, daß ein Priester, ein Vorgesetzter gibt); und vervielfältigt wird es durch die Zahl der Personen, denen es gegeben wird; so wie durch die Zahl der Sünden, die dadurch veranlaßt werden (z. B. Anfertigung oder Verbreitung unmoralischer oder irreligiöser Schriften oder Kunstwerke); und müssen diese Umstände in der Beichte ebenfalls ausgedrückt werden.

In Folge eines gegebenen Aergernisses, als wodurch nicht nur die Liebe, sondern auch die Gerechtigkeit gegen den Nächsten verletzt wird, tritt die Pflicht der Restitution oder der Wiedergutmachung des dadurch dem Nächsten zugefügten Schadens ein. Den Verführten auf die rechte Bahn zurückzubringen, sind alle möglichen Mittel anzuwenden: Bitten, Ermahnungen, Belehrungen, Gebet.

c. Was das rein passive oder genommene Aergerniß betrifft, so dürfen zu dessen Verhütung die zum Heile nothwendigen oder die pflichtmäßigen guten Werke nicht unterlassen werden, denn, da Jeder sein eigenes geistliches Wohl dem geistlichen Wohle des Nächsten vorziehen muß, so darf Niemand selbst sündigen, um die Sünde des Nächsten zu verhüten. Auch gerathene gute Werke soll man, wie das Beispiel des Heilandes lehrt, nicht unterlassen zur Verhütung des pharisäischen Aergernisses; zur Verhütung des Aergernisses der (geistlich) Unmündigen dagegen soll man sie verbergen, oder aufschieben, bis man die Unmündigen

---

1) Vergl. die Drohung des Heilandes: Wer eins dieser Kleinen, die an mich glauben, ärgert, dem wäre es besser u. s. w. Matth. 18, 6—7.

belehrt hat; dauert ihr Aergerniß auch nach der Belehrung noch fort, so ist anzunehmen, daß es aus Willensbosheit entspringe, und sind dann die guten Werke nicht mehr zu unterlassen[1]). Erlaubte Handlungen müssen zur Verhütung des Aergernisses der Unmündigen unterlassen werden[2]); auch zur Verhütung des pharisäischen Aergernisses, wenn sie ohne merklichen Schaden oder ohne große Beschwerde unterlassen werden können[3]).

2. Durch die gedachte negative Pflicht der Sorge für des Nächsten Seelenheil ist ferner verboten eine jede Mitwirkung zur Sünde des Nächsten (cooperatio ad peccatum), geschehe sie durch Darbietung der Gelegenheiten und Mittel zur Ausführung der Sünde oder durch welche Hülfeleistung auch immer.

Doch unterscheiden die Moralisten zwischen der formellen und der bloß materiellen Mitwirkung. Die formelle, bei der man die Sünde als solche will, ist natürlich stets unerlaubt; die bloß materielle dagegen, bei der man die Sünde als solche nicht will, kann unter Umständen erlaubt sein. So ist dem Knechte erlaubt, seinem Herrn die ihm contractmäßig schuldigen Dienste zu leisten, ihm z. B. die Pferde anzuschirren, ihn zu fahren u. dgl., auch wenn er weiß, daß er ihm dadurch zur Ausführung seines sündhaften Vorhabens die entfernte Gelegenheit oder Hülfe zur Sünde darbiete. Aber die nächste Gelegenheit oder Hülfe zur Sünde (einem diebischen Herrn die Leiter zum Stehlen anlegen, ihm einsteigen helfen u. dgl.) darf er ihm nicht darbieten, auch nicht zur Vermeidung eines noch so großen zeitlichen Schadens oder Verlustes[4]). Denn von Demjenigen, der Jemanden die nächste Gelegenheit zur Sünde darbietet, rücks. ihm die nächste Hülfe dazu leistet, muß angenommen werden, daß er in die Sünde selbst einwillige.

Hiemit in Verbindung steht die Frage, ob man seinem Nächsten etwas an sich Erlaubtes leisten oder verkaufen dürfe, wenn man voraussieht, daß er es wahrscheinlich zur Sünde mißbrauchen werde;

---

1) *Thom.* 2. 2. qu. 43. art. 7.

2) 1 Cor. 10, 22—23. 1 Cor. 8, 13. Röm. 14, 13—15. 15, 1.

3) Laymann, Valentia, Antoine u. A.

4) Eine entgegengesetzte Behauptung ist von Papst Innocenz XI. condemnirt worden; sie lautete wörtlich wie folgt: Famulus, qui submissis humeris scienter adjuvat herum suum adsendere fenestram ad stuprandam virginem et multoties eidem subservit deferendo scalam, aperiendo januam aut quid simile cooperando, non peccat mortaliter, si id faciat metu notabilis detrimenti, puta, ne a Domino male tractetur, ne torvis oculis aspiciatur, ne domo expellatur.

und wird dieselbe von den älteren Moralisten richtig dahin beantwortet, daß dies nicht geschehen dürfe, wenn es ohne einen großen Schaden unterlassen werden könne; indem Jeder vermöge der Pflicht der Liebe die Sünde des Nächsten nach Möglichkeit verhindern muß und daher um so viel weniger dem Nächsten etwas leisten darf, was ihm Mittel oder Gelegenheit zur Sünde ist. Es versündigen sich demnach z. B. Wirthe, welche ihren Gästen geistige Getränke in so bedeutender Quantität verabreichen, daß sie sich voraussichtlich daran betrinken werden. Können sie sich aber ohne Gefahr des Lebens oder großen zeitlichen Verlustes dessen nicht weigern; so machen sie sich nach der gemeinen Ansicht der Moralisten dadurch keiner Sünde schuldig; denn sie erscheinen dann nicht etwa als in die Sünde des Nächsten einwilligend, oder als positiv zu derselben mitwirkend, sondern nur als sie um einer gerechten Ursache willen zulassend. — Ebenso darf auch ein Geistlicher einem nicht öffentlichen Sünder die heil. Communion reichen, wenn dieser sie öffentlich begehrt.

§. 306.

Die affirmative Pflicht und Sorge für des Nächsten Seelenheil.

Diese vollzieht sich:

1. Durch Erflehung der göttlichen Hülfe, deren der Nächste zur Wirkung seines Seelenheiles bedürftig ist. Wie Viele sind durch die Fürbitte ihrer Mitbrüder gerettet worden, die sonst ewig verloren gegangen wären?

2. durch Leistung ihrer eigenen menschlichen Hülfe; namentlich:
   durch die Belehrung und den guten Rath;
   durch die Erbauung und das gute Beispiel;
   durch die brüderliche Zurechtweisung.

a. Die Belehrung (doctrina) und der gute Rath (consilium). Durch die erstere kommt man der speculativen Erkenntniß des Nächsten, durch den letzteren kommt man seinem praktischen Urtheil oder seinem Gewissen zu Hülfe[1]. Die Verpflichtung dazu legt uns die Nächstenliebe auf; und die heilige Schrift schärft diese Pflicht ebenfalls ein[2]. Aber als affirmative Pflicht verbindet dieselbe immer, aber nicht für immer. Wer nämlich Andere belehren

---

1) *Thom.* 2. 2. qu. 32. art. 2.

2) Ps. 50, 15. Eccl. 5, 14. Coloss. 3, 16.

soll, muß auch lehren können, denn wenn ein Blinder, sagt der Heiland, den anderen führt, so stürzen beide in die Grube; und wer einen guten Rath geben will, muß selbst einen guten Rath haben. Auch muß diese Pflicht mit Klugheit geübt werden; sonst schadet man, statt zu nützen; namentlich muß auf Ort, Zeit, Amt, Alter und ähnliche Umstände weise Rücksicht genommen werden. Daß auch die Absicht dabei rein sein müsse, versteht sich. Die Gegensätze gegen die Pflicht der Belehrung und des guten Rathes: Gleichgültigkeit gegen schädliche Irrthümer des Nächsten, falsche Weise der schuldigen Belehrung u. dgl. ergeben sich von selbst.

b. Die christliche Erbauung (aedificatio). Sie kann stattfinden durch Wort (Ermahnung), wie durch die That (gutes Beispiel); jedoch ist das Beispiel mehr und schneller wirksam, als bloße Worte: verba movent, exempla trahunt; und zwar wirkt es um so mächtiger, je höher die Stellung und je größer das Ansehen Dessen ist, der es gibt: qualis rex, talis grex. Die heilige Schrift fordert zum guten Beispiele öfters auf [1]), und die Priester sind dazu besonders verpflichtet [2]).

Das Motiv derselben muß sein die Liebe Gottes und des Nächsten; Ostentation, eitles, hochmüthiges, kopfhängerisches Wesen muß dabei vermieden werden. Der directe Gegensatz gegen das gute Beispiel ist das active Aergerniß.

c. Die brüderliche Zurechtweisung (correctio fraterna), welche als einfache Ermahnung auf die Besserung des fehlenden Nächsten hinarbeitet und somit als ein Act reiner Nächstenliebe oder als ein geistliches Almosen erscheint, wogegen die sogenannte obrigkeitliche Zurechtweisung (correctio judicialis) ein Act der Gerechtigkeit ist und zugleich den Charakter der Züchtigung an sich trägt. Während nämlich, wie eben bemerkt, jene dahin zielt, den fehlenden Nächsten zu bessern, das Uebel der Sünde von ihm zu entfernen — offenbar ein reiner Act der Nächstenliebe —; zielt die obrigkeitliche Zurechtweisung darauf hin, den der menschlichen Gesellschaft aus der Sünde des Nächsten erwachsenden Schaden zu verhüten, wozu die Obrigkeit vermöge der Gerechtigkeit verpflichtet ist [3]). Geschieht die Zurechtweisung vom Obern, jedoch ohne Beobachtung der officiellen Form, so wird sie väterliche Zurechtweisung (correctio paterna) genannt; und diese bezweckt die Besserung des Fehlenden und zugleich die Aufhebung des von ihm gegebenen Aergernisses.

1) Matth. 5, 14—16. 1 Petr. 2, 11—13. u. A.
2) Conc. Trid. sess. XXII. c. 1. de ref.
3) *Thom.* 2. 2. qu. 33. art. 1.

Daß die Pflicht brüderlicher Zurechtweisung [auch in der heiligen Schrift wird sie öfters eingeschärft [1])] nicht etwa nur Vorgesetzten, Priestern u. dgl., sondern Allen ohne Unterschied obliegt, ist schon in ihrer Natur, als eines geistlichen Almosens, begründet; denn wie Jeder, der leibliches Almosen geben kann, es zu geben verpflichtet ist; so ist auch Jeder verpflichtet, geistliches Almosen zu geben, wenn er es geben kann.

Und wie ferner das leibliche Almosen allen leiblich Dürftigen ohne Ausnahme gespendet werden muß, so muß auch dieses geistliche Almosen allen geistlich Dürftigen, unter Umständen selbst den Vorgesetzten, gespendet werden [2]); obgleich es nicht Pflicht ist, die geistlich Dürftigen oder die Fehlenden aufzusuchen, so wenig als es Pflicht ist, die leiblich Dürftigen aufzusuchen; außer wenn dieses der besondere Ruf mit sich bringt [3]).

Es verbindet aber diese Pflicht brüderlicher Zurechtweisung, als eine affirmative Pflicht, zwar „immer, jedoch nicht für immer;“ nämlich nur unter folgenden Bedingungen:

α. wenn man überzeugt ist, daß der Nächste gesündigt hat oder in der nächsten Gefahr der Sünde schwebt; denn ohne diese Bedingung wäre zur Zurechtweisung kein Grund vorhanden.

β. Wenn Gefahr vorhanden, daß der Nächste in die Sünde, die er begangen hat, zurückfalle oder in seiner Sünde beharre; denn ohne diese Bedingung befindet er sich nicht in geistlicher Noth und kann es daher auch nicht Pflicht sein, ihm durch das geistliche Almosen zu Hülfe zu kommen.

γ. Wenn Hoffnung auf Erfolg vorhanden; denn ohne diese Bedingung ist die Zurechtweisung zwecklos und unklug. Durchaus ist davon abzustehen, wenn zu befürchten, daß der Nächste dadurch nur noch verschlimmert werde [4]). Die bloße Furcht jedoch, der Nächste werde durch meine Zurechtweisung in Traurigkeit oder auch in einen gewissen Unwillen gegen mich selbst versetzt, darf mich, wenn sonst nur Hoffnung auf Erfolg vorhanden, von Uebung dieser Pflicht nicht abhalten; denn diese geringeren Uebel müssen zugelassen werden, um das größere Uebel zu verhindern.

δ. Wenn kein Anderer da ist, der den fehlenden Nächsten zurechtzuweisen mehr geeignet und der zugleich hiezu geneigt ist. Denn ist ein Anderer da, der diese Pflicht mit mehr Erfolg üben kann

---

1) Jac. 5, 19—20. Galat. 6, 1. 1 Timoth. 5, 1—2.
2) Thom. a. a. O.
3) *Thom.* 2. 2. qu. 33. art. 2.
4) Thom. a. a. O. art. 6.

und will, so befindet sich der Nächste mir gegenüber in keiner geistlichen Noth mehr.

ε. Daß die rechte Zeit dazu ist, indem man sonst dadurch mehr schaden als nützen würde[1]).

ζ. Daß man endlich in Demjenigen, worin man den Nächsten zurechtweisen will, selbst nicht fehlerhaft sei; denn sonst gilt, was der Heiland sagt: Was siehst du den Splitter u. s. w.[2]).

Geübt muß diese Pflicht werden in derjenigen Weise, die den Erfolg am meisten sichert, namentlich mit Demuth, mit möglichster Milde, Sanftmuth und Schonung[3]).

Auch muß bei der brüderlichen Zurechtweisung der vom Heilande vorgezeichnete Stufengang[4]) genau eingehalten werden; d. h. es muß die Zurechtweisung erst im Geheimen, unter vier Augen geschehen; bleibt diese erfolglos, so sind noch ein oder zwei Zeugen hinzuzunehmen, und wird auch hierdurch nichts erreicht, so ist beim Vorgesetzten die Anzeige zu machen. Denn wie ein leiblicher Arzt, sagt der heil. Thomas, den Kranken, wenn's möglich ist, gesund macht, ohne ihm irgend ein Glied abzuschneiden, und wie er ihm nur dann ein weniger nothwendiges Glied abschneidet, wenn das Leben desselben ohne dieses nicht erhalten werden kann: ebenso benimmt sich auch ein geschickter geistlicher Arzt. Auch er sucht seinen geistlich Kranken zu bessern, daß sein guter Ruf erhalten werde; und zwar muß der gute Ruf des Fehlenden wo möglich erhalten werden erstens im Interesse des Fehlenden selbst, indem der gute Ruf dem Fehlenden selbst nützlich ist, sowohl zu seiner zeitlichen, wie zu seiner ewigen Wohlfahrt, weil manche nur noch durch die Furcht vor Schande vom Bösen abgehalten werden; zweitens muß der gute Ruf des Fehlenden erhalten werden im Interesse des Mitmenschen, indem, wenn der gute Name Eines Menschen geschändet wird, nicht selten der der Anderen zugleich geschändet wird, auch Viele, wenn die Sünde Eines Menschen offenbar wird, sich zu dieser Sünde ebenfalls fortreißen lassen.

Kann aber die Seele des Fehlenden nicht anders gerettet werden, als daß man die Rücksicht auf seinen guten Ruf außer Acht lasse; so muß die Seele, als das höhere Gut, seinem guten Rufe vorgezogen werden[5]).

1) *Thom.* 2. 2. qu. 33. art. 2.
2) *Thom.* 2. 2. qu. 33. art. 5.
3) Galat. 6, 1.
4) Matth. 18, 15—17.
5) *Thom.* 4. dist. 19. qu. 2. art. 3.

Unter folgenden Bedingungen ist man den vom Herrn bezeichneten Stufengang einzuhalten nicht verpflichtet:

α. wenn die Sünde des Nächsten bereits so offenkundig ist, daß seinem Rufe durch die unmittelbare Anzeige beim Vorgesetzten kein Schaden mehr zugefügt wird; denn dann besteht kein Grund mehr, seinen Ruf zu schonen, und es gilt dann nicht allein, den Nächsten zu bessern, sondern auch das Aergerniß, das er gegeben hat, wieder aufzuheben [1])

β. Wenn die Sünde, obgleich geheim, doch der ganzen Gesellschaft gefahrbringend ist: Falschmünzerei, Hochverrath, Ketzerei u. dgl.; und nicht gehofft werden kann, daß sie durch eine Privat-Abmahnung werde gehindert werden [2]). Denn das allgemeine Wohl muß dem Wohle, rücks. dem guten Rufe eines Einzelnen vorgezogen werden. Dasselbe gilt, wenn die Sünde des Nächsten einem dritten Privaten zu schwerem Nachtheile gereicht und eine Verhinderung derselben mittelst einer geheimen Abmahnung nicht erwartet werden kann. Denn nach der Ordnung der Liebe muß das Wohl eines Unschuldigen dem Wohle des Schuldigen oder des ungerechten Angreifers vorgezogen werden [3]).

γ. Wenn man vernünftiger Weise urtheilt, daß eine Privatabmahnung, auch die Zuziehung eines oder mehrerer Zeugen nichts fruchten werde. Denn dann fordert die Liebe, daß man das geistliche Wohl des Fehlenden seinem guten Rufe vorziehe.

δ. Wenn der Nächste, der gegen mich gefehlt, mir die gebührende Genugthuung zu leisten sich weigert; denn dann bediene ich mich durch die Anzeige beim Vorgesetzten nur meines guten Rechtes.

Gegen die Pflicht der brüderlichen Zurechtweisung versündiget sich: α. wer aus Feigheit, Gleichgültigkeit, Schadenfreude oder aus anderen selbstsüchtigen Rücksichten die brüderliche Zurechtweisung unterläßt; β. wer ohne gerechte Ursache die vom Heilande vorgeschriebene Stufenfolge überspringt; γ. wer den Nächsten zurechtweis't oder denuncirt nicht aus Liebe, und damit er gebessert werde, sondern aus Haß, damit er nämlich beschämt und herabgewürdiget werde [4]).

---

1) *Thom.* 2. 2. qu. 33. art. 7.
2) Thom. a. a. O.
3) *Thom.* 2. 2. qu. 33. art. 8.
4) *Antoine,* de virt. theol. de carit. c. V.

Drittes Hauptstück.

§. 307.

Bethätigung unserer Liebe gegen die Seelen im Fegefeuer.

1. Die Liebe des Christen erstreckt sich selbst über die Grenzen dieses Daseins hinaus. Von den aus diesem Leben geschiedenen Mitmenschen sind aber unserer thätigen Liebe noch ebenso bedürftig als empfänglich die im Fegefeuer leidenden Gerechten. Nach der ausdrücklichen Lehre der Kirche können wir durch unsere Fürbitten, durch gute Werke und Opfer zur Erleichterung ihrer Peinen und zur Beschleunigung ihrer Erlösung beitragen [1]). Auch die heilige Schrift bezeichnet es als einen schönen und heilsamen Gedanken, für die Abgestorbenen zu beten [2]), und stets ward es in der Kirche zu den schönsten Liebeswerken eines Christen gerechnet, der leidenden Seelen im Fegefeuer vor Gott zu gedenken und ihre Erlösung beschleunigen zu helfen.

Zwar ist uns über die eigentliche Natur der Strafen, womit die Seelen im Fegefeuer gestraft werden, nichts geoffenbart worden; wir wissen aber, daß sie Unaussprechliches leiden: sie erleiden nämlich, wie die Synode von Florenz sagt, das unerträglichste aller Uebel, die Beraubung Gottes, ein Uebel, welches ihnen das Fegefeuer zur Hölle machen würde, wenn sie die Hoffnung nicht aufrecht hielte; und außer dieser Strafe des Verlustes erleiden sie noch Strafen der Empfindung, deren heftiger Schmerz mit dem brennenden Schmerze des Feuers zu vergleichen ist. Ferner wissen wir, daß sie für die Erleichterung ihrer Leiden und für die Beschleunigung ihrer Erlösung selbst nichts mehr wirken können, indem die Zeit der Verdienste für sie verstrichen ist. Und endlich wissen wir, daß wir ihnen wirklich helfen können. Welch' ein Mangel christlicher Theilnahme wäre es daher, von ihren Leiden nicht gerührt zu werden, und zu deren Erleichterung ihnen diejenige Hülfe zu versagen, die wir ihnen leisten können. Zu dem allgemeinen Pflichttitel der christlichen Liebe kommen aber noch andere Gründe: Gründe der Dankbarkeit, Gründe einer innigeren, ehelichen, geschwisterlichen oder freundschaftlichen Liebe, die uns zu dieser Hülfeleistung ver-

---

1) Conc. Flor. decr. union: Animabus (in purgatorio) prodesse fidelium vivorum suffragia, missarum sacrificia, orationes et eleemosynas et alia pietatis officia. Cf. Conc. Lugd. II. Sess. IV. Conc. Trid. Sess. XXV. de purgat. Prof. fid. Trid.: Purgatorium esse animasque ibi detentas fidelium suffragiis juvari.

2) 2 Makk. 12, 43 ff.

pflichten. Ja man kann sagen, daß wir uns schon im Interesse der christlichen Selbstliebe hiezu aufgefordert fühlen müssen; indem es für uns selbst von Nutzen ist, zur Erlösung einer leidenden Seele im Fegefeuer mitzuwirken. Welch' ein Trost würde für uns nicht im Bewußtsein liegen, daß es im Himmel eine Seele gebe, deren Eintritt in die Seligkeit wir beschleunigt und die wir uns dadurch ganz besonders verpflichtet haben. Bezeichnete uns Gott durch eine ausdrückliche Offenbarung einen Seligen namentlich, welchen wir aus dem Fegefeuer errettet, mit welchem Vertrauen würden wir zu ihm unsere Zuflucht nehmen, mit welcher Zuversicht würden wir ihm das Heil unserer Seele anempfehlen! Und haben wir wirklich einer Seele Erlösung aus dem Fegefeuer beschleunigt, so kennt wenigstens sie uns, wenn auch wir sie nicht kennen, und gewiß wird sie mit um so viel größerem Eifer am Throne Gottes für das Heil unserer Seele wirken. Umgekehrt aber, wenn wir der leidenden Seelen im Fegefeuer vergessen; so haben wir Grund zu befürchten, daß man auch unser nach dem Tode einst vergessen werde. Gott wird es zulassen, daß man uns behandele, wie wir Andere behandelt. Wie denn mehrere ältere Theologen wirklich der Ansicht sind, daß ein Christ, der niemals mit der Kirche für die Seelen im Fegefeuer gebetet hat, in Folge einer gerechten Strafe Gottes im Fegefeuer einstens unfähig sein werde, von den Gebeten, welche die Kirche für ihn darbringen wird, Nutzen zu ziehen.

2. Nützen können wir aber den Seelen im Fegefeuer nur durch solche gute Werke, die wir im Stande der Gnade vollbringen. Alles, was wir im Stande der Ungnade Gottes thun, hat so wenig für sie, als für uns selbst Werth. Denn wir können sie durch unsere Werke doch nur insofern erleichtern, daß wir ihnen die Frucht derselben zuwenden; um ihnen aber die Frucht davon zuwenden zu können, müssen sie selbst fruchtbringend sein, was die im Stande der Ungnade verrichteten Werke offenbar nicht sind. Ausgenommen hievon ist jedoch die Darbringung des heiligen Meßopfers; denn der Werth desselben hängt weder von der Heiligkeit Desjenigen ab, der es darbringt, noch von der Heiligkeit Dessen, der es darbringen läßt; vielmehr ist derselbe einzig an die Person Jesu Christi und an den Preis seines Blutes geknüpft. Und folglich kann auch ein Sünder den Seelen im Reinigungsorte dadurch zu Hülfe kommen, daß er dieses Opfer der Versöhnung für sie darbringen läßt: die einzige Art von Hülfe, die er ihnen leisten kann, so lange er im Zustande der Ungnade verharrt.

Viertes Hauptstück.

Die Bethätigung der christlichen Gesinnung in Absicht auf die menschliche Gesellschaft als solche.

§. 308.

Uebersicht und Eintheilung.

Der einzelne Mensch hat außer den allgemein menschlichen Beziehungen, in denen er zu seinen Mitmenschen steht, zu diesen noch ein besonderes Verhältniß als Glied ihrer gesellschaftlichen Ordnung. Ohne sein Zuthun ist er in den Kreis der menschlichen Gesellschaft hineinversetzt worden, und so lange er lebt, kann und darf er sich ihr nicht entziehen. Das Christenthum, welches alle menschlichen Verhältnisse mit seinem Einflusse berührt und durchdrungen hat, hat auch dieses sociale Verhältniß in's Auge gefaßt, hat es geregelt, veredelt und verklärt. Die einzelnen Pflichten, die der Christ nach dieser Seite hin zu erfüllen hat, werden die christlichen **Socialpflichten** genannt. Die folgende Darstellung wird sich zuerst über den gesellschaftlichen Verkehr überhaupt, und zwar über die Grundbedingungen des gesellschaftlichen Verkehres verbreiten, dann über das gesellschaftliche Wirken oder über die Berufsthätigkeit des Christen handeln, und zuletzt die Pflichten des Christen in Absicht auf die Grundformen der menschlichen Gesellschaft im Besonderen auseinandersetzen.

Erster Abschnitt.

Die Grundbedingungen des gesellschaftlichen Verkehres überhaupt.

Als solche lassen sich hauptsächlich folgende drei bezeichnen:

1. Wahrhaftigkeit und Treue;
2. Glauben und Vertrauen;
3. Halten auf Ehre und guten Namen.

Die unerläßliche Nothwendigkeit dieser Bedingungen für den gesellschaftlichen Verkehr bedarf keines Beweises.

1. Wahrhaftigkeit und Treue.

§. 309.

Die Pflicht der Wahrhaftigkeit und der Gegensatz.

1. Was der Mensch durch Wort oder Handlung kundgibt, soll der Ausdruck seiner inneren Gesinnung oder Ueberzeugung sein, und

das entschiedene Bestreben, seine Worte und Handlungen jederzeit zu einem wahren Ausdrucke seiner inneren Gesinnung oder Ueberzeugung zu machen, ist die Tugend der Wahrhaftigkeit (veracitas). Zu dieser Tugend, welche auch die heilige Schrift öfters einschärft[1]), ist der Christ aus einem dreifachen Grunde streng verpflichtet; er ist sie erstens Gott schuldig; denn Gott ist die Wahrheit selbst; er ist sie zweitens sich selbst schuldig; denn durch die Verletzung derselben verunehrt er sich als Ebenbild Gottes, und er ist sie endlich drittens seinem Nächsten und der menschlichen Gesellschaft schuldig; denn ohne diese Tugend kann die menschliche Gesellschaft nicht bestehen[2]).

Eine besondere Erscheinungsform der Wahrhaftigkeit ist die Offenheit und Geradheit, darin bestehend, daß man sich ohne Verschlossenheit und übertriebene Zurückhaltung äußerlich zu geben sucht, wie man ist. Doch ist man seinem Nächsten Alles zu sagen nicht verpflichtet; und oft darf solches sogar nicht geschehen. Namentlich darf ich dem Nächsten Dasjenige nicht mittheilen, was mir als Geheimniß anvertraut worden oder zu dessen Geheimhaltung ich mich durch ein Versprechen, durch Uebernahme eines Amtes (als Arzt, Richter, Anwalt, Beichtvater u. dgl.) verpflichtet habe (die Verschwiegenheit des Beichtvaters — sigillum sacramentale — ist eine absolute Pflicht, und darf nie und unter keinen Umständen verletzt werden; die Verschwiegenheit in Absicht auf das mir außer dem Beichtstuhl als Geheimniß Anvertraute — sigillum naturale — ist eine bloß hypothetische Pflicht, die höheren Pflichten weicht). Ueberhaupt aber soll der Christ im Umgange mit Anderen seine Zunge möglichst beherrschen und nichts Unnützes, oder gar Anderen Nachtheiliges reden (reticentia); indem er von jedem unnützen Worte, wie der Heiland sagt, dereinst Rechenschaft zu geben hat[3]).

2. Der Tugend der Wahrhaftigkeit entgegengesetzt ist:

a. die Lüge (mendacium), d. i. die der inneren Ueberzeugung widersprechende Rede, wodurch bezweckt wird, den Nächsten zu täuschen[4]). Doch ist, wie der heil. Thomas bemerkt, die Absicht, den Nächsten zu täuschen, nur zum Wesen der vollkommenen

---

1) Ephes. 4, 25. 3 Mos. 19, 11. Sprichw. 6, 19. 12, 12. Matth. 5, 37 u. a.

2) *Thom.* 2. 2. qu. 109. art. 3.

3) Matth. 12, 36. Jac. 1, 19. 3, 2.

4) *August.* de mendac. cap. 4.: Nemo dubitat et mentiri eum, qui falsum enuntiat causa fallendi. Quapropter enuntiatio falsi cum voluntate ad fallendum prolata, manifestum est mendacium.

Lüge, nicht zum Wesen der Lüge überhaupt erforderlich; zum Wesen der Lüge überhaupt ist nur erforderlich, daß man den Willen habe, unwahr zu reden [1]). Mag auch das, was man ausspricht, materiell wahr sein; wenn man es für falsch hält, so redet man formell unwahr und macht man sich daher auch einer Lüge schuldig [2]).

Nach den verschiedenen Zwecken, die durch die Lüge erreicht werden sollen, theilt man sie ein in die Schadenlüge (mendacium perniciosum); in die Dienstlüge (mendacium officiosum) und in die Scherzlüge (mendacium jocosum). Bei der Schadenlüge intendirt man den Schaden des Nächsten, bei der Dienstlüge das Nützliche, bei der Scherzlüge das Ergötzliche [3]). In Folge der Schadenlüge ist man natürlich zum Schadenersatze verpflichtet.

Jede Lüge ist, als in sich selbst schlecht, Sünde. In sich selbst schlecht ist aber die Lüge, weil sie der natürlichen Bestimmung der Rede, Ausdruck des inneren Gedankens zu sein, widerstreitet und somit als etwas Unnatürliches erscheint [4]).

Auch ist jede Lüge der menschlichen Gesellschaft schädlich, indem sie, so viel an ihr liegt, den geselligen Verkehr der Menschen miteinander unmöglich macht. Daher denn auch die Offenbarung jede Lüge streng untersagt und den Ursprung derselben auf den Teufel selbst zurückführt [5]).

Ist aber die Lüge in sich selbst schlecht und verwerflich, so kann sie durch keinen noch so guten Zweck jemals gerechtfertigt werden; indem der Zweck niemals das Mittel heiligt; und ist somit auch die Noth- und Scherzlüge für sündhaft anzusprechen. Der heil. Augustinus [6]) und der heil. Thomas [7]) entscheiden in demselben Sinne. Was die Nothlüge insbesondere betrifft, bemerkt der letztere mit Recht, daß, da das Sündhafte der Lüge nicht etwa allein darin bestehe, daß man Anderen Schaden zufüge, auch die Lüge nicht aufhöre, Sünde zu sein, wenn dem Nächsten dadurch kein Schaden zugefügt werde; und daß, wenn die Lüge nicht Sünde zu sein aufhöre, auch wenn dadurch dem Nächsten kein Schaden zugefügt

1) *Thom.* 2. 2. qu. 110. art. 1.

2) Thom. a. a. O.

3) *Thom.* 2. 2. qu. 110. art. 2.

4) Thom. a. a. O. art. 3.

5) Sir. 20, 26—28. Jac. 3, 14. Coloss. 3, 9. Joh. 8, 44.

6) De mendacio (cap. ult.): Quisquis esse aliquod genus mendacii, quod peccatum non sit, putaverit, decipiet se ipsum turpiter, cum honestum se deceptorem arbitratur aliorum.

7) Thom. a. a. O.

werde, sie auch nicht Sünde zu sein aufhöre, wenn man sich ihrer bediene, um den Schaden des Nächsten zu verhindern, gleichwie es nicht erlaubt sei, zu stehlen, um Almosen zu geben [1]). Aehnlich verhält es sich auch mit der Scherzlüge. Wenn auch der zum Scherze Lügende nicht die Intention hat, zu täuschen, so trägt doch die Scherzlüge, insofern sie Lüge, das Wesen der Täuschung in sich, und sittliche Handlungen werden nicht nur nach dem besonderen Zwecke des Handelnden (finis operantis), sondern auch nach dem ihnen an sich zu Grunde liegenden Zwecke (finis operis) gewürdigt [2]).

Die Lüge kann Tod- und läßliche Sünde sein; Todsünde ist sie, wenn sie der Liebe widerstrebt, wodurch die Seele mit Gott verbunden wird; dies kann sie aber auf eine dreifache Weise: erstens an sich; zweitens durch den intendirten Zweck; drittens durch die Umstände. An sich widerstrebt sie der Liebe, wenn sie sich bezieht auf göttliche Dinge oder auf die nothwendigen Heilswahrheiten; denn dann widerspricht sie der Liebe Gottes, dessen Wahrheit sie verfälscht, und sie ist dann zugleich der Tugend des Glaubens entgegengesetzt.

Durch den intendirten Zweck widerstrebt sie der Liebe, wenn man lügt, um Gott zu entehren, oder dem Nächsten an seiner Person, an seiner Ehre oder an seinen zeitlichen Gütern Schaden zuzufügen.

Durch die Umstände endlich widerstrebt die Lüge der Liebe, wenn damit ein Aergerniß verbunden ist, oder ein vorauszusehender Schaden für den Nächsten daraus entspringt [3]).

Daß ausweichende Antworten auf unbefugte Fragen, Parabeln, Fabeln, Mährchen, so wie die eingeführten Höflichkeitsformeln nicht als Lüge angesehen werden können, versteht sich.

Wegen der sogenannten Amphibolie und Mentalrestriction vergleiche man das §. 218. bei Gelegenheit des Eides Gesagte.

b. Es widerspricht ferner der Tugend der Wahrhaftigkeit die Verstellung (simulatio), welche eine Lüge in Handlungen ist [4]), und daher als ebenso unnatürlich und verwerflich erscheint. Eine besondere Art der Verstellung ist die Heuchelei (hypocrisis), bei der man in sittlich religiöser Beziehung äußerlich zu scheinen sucht, was

1) Thom. a. a. O.
2) A. a. O.
3) A. a. O.
4) *Thom.* 2. 2. qu. 111. art. 1.: Simulatio proprie est mendacium quoddam in errorum signis factorum consistens.

man innerlich nicht ist. In der heiligen Schrift kommt das Wort Heuchelei stets mit einer sehr üblen Nebenbedeutung vor; in dem Sinne nämlich, daß man erstens die Tugend nicht besitzt, und doch tugendhaft erscheinen will; und daß man zweitens auch keine Sorge anwendet, sich die Tugend zu erwerben, sondern alle seine Sorge nur darauf richtet, ihren Schein zu gewinnen. In diesem Sinne aufgefaßt, ist die Heuchelei Todsünde. Nimmt man dagegen das Wort Heuchelei in dem Sinne, daß man den Schein der Tugend sucht, den man doch durch die Todsünde verloren hat, so braucht die Heuchelei, ob sie gleich mit einer Todsünde verbunden ist, doch nicht nothwendig selbst Todsünde zu sein; sondern sie kann je nach der Verschiedenheit des intendirten Zweckes Tod- oder läßliche Sünde sein. Widerspricht nämlich der Zweck, den man dadurch erreichen will, der Liebe Gottes oder des Nächsten (Jemand heuchelt z. B. Heiligkeit, um seinen Irrlehren Vorschub zu leisten oder um ein kirchliches Amt zu erlangen, wozu er nicht tauglich ist), so ist sie Todsünde; wenn dagegen der intendirte Zweck der Liebe Gottes oder des Nächsten nicht widerspricht (Jemand heuchelt z. B. einer leichten Eitelkeit zu Liebe), so ist sie läßliche Sünde. Dasselbe gilt auch von der Verstellung überhaupt[1]).

§. 310.

Die Pflicht der Treue.

Mit der Tugend der Wahrhaftigkeit nahe verwandt ist die Tugend der Treue (fidelitas); vermöge deren man seine Worte rücksichtlich sein gegebenes Versprechen wahr zu machen sucht. Alle Gründe, wodurch die Pflicht der Wahrhaftigkeit im vorigen §. begründet worden ist, gelten auch für die Pflicht der Treue. Ist das Versprechen vom Promissar acceptirt worden, so ist man auch vermöge der Gerechtigkeit im engeren Sinne zur Erfüllung desselben verpflichtet, und ein durch einen Eid bekräftigtes Versprechen (der Versprechungseid) verbindet zugleich durch seinen religiösen Charakter.

Es versteht sich übrigens, daß das Versprechen, wenn es bindend sein soll, gültig abgelegt sein muß (vergl. das §. 283. bei Gelegenheit der Verträge hierüber Gesagte). War der Gegenstand des Versprechens an sich unerlaubt, so darf es natürlich nicht erfüllt werden; war das Versprechen zwar nicht an sich unerlaubt,

---

1) *Thom.* 2. 2. qu. 111. art. 4.

wurde es aber an die Bedingung einer unerlaubten Handlung geknüpft; so verbindet es nicht vor der Ausführung der unerlaubten Handlung, wohl aber nach der wahrscheinlicheren Meinung, wenn die unerlaubte Handlung vom Promissar ausgeführt worden ist [1]).

Die Bedingungen, unter denen ein gültig abgelegtes und acceptirtes Versprechen zu verbinden aufhört, sind oben (§. 283.) bereits angegeben worden.

Der Gegensatz der Tugend der Treue ist der Treuebruch oder die Treulosigkeit (infidelitas). Dieselbe ist nach der Wichtigkeit der Materie Tod- oder läßliche Sünde. War das Versprechen acceptirt, so ist sie zugleich eine Sünde gegen die Gerechtigkeit im engeren Sinne, in Folge wovon die Pflicht der Restitution eintritt. Von der Verletzung des eidlich bekräftigten Versprechens ist das Nöthige bei der Lehre vom Eide schon bemerkt worden (vergl. §. 222.).

§. 311.

2. Glauben und Vertrauen.

Der Wahrhaftigkeit auf der einen Seite entspricht auf der anderen Seite der Glaube; der Treue entspricht das Vertrauen; und wie ohne Wahrhaftigkeit und Treue, so kann auch ohne Glauben und Vertrauen der gesellschaftliche Verkehr der Menschen mit einander nicht wohl bestehen. Auch die Liebe verpflichtet uns dazu; denn die Liebe, sagt der Apostel, glaubt Alles und hofft Alles [2]). Doch verträgt sich mit der Geneigtheit, dem Nächsten zu glauben und zu vertrauen, eine gewisse Vorsicht, wozu die Offenbarung selbst uns verpflichtet, besonders gegenüber den religions- und gewissenlosen Menschen [3]).

Die Gegensätze sind Mißtrauen und Argwohn, die, wie sehr auch vielleicht durch vielfach gemachte bittere Erfahrungen entschuldigt, doch nie ganz entschuldigt sind.

§. 312.

3. Halten auf Ehre und guten Namen.

Der gute Name eines Menschen (bona fama) besteht in der guten Meinung, die man von seiner Tugend, seiner Geschicklichkeit oder ähnlichen Vorzügen desselben hat. Der Ausdruck einer solchen

1) *Antoine,* de contract. p. II. cap. I. qu. 5.

2) 1 Cor. 13, 7.

3) 1 Joh. 4, 1.: Geliebteste, glaubet nicht jeglichem Geiste, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott seien; denn es sind viele falsche Propheten in die Welt gekommen; vergl. auch Matth. 10, 16. 17.

guten Meinung wird Ehre (honor) genannt; findet dieser Ausdruck in Worten statt, so heißt er Lob (laus), und ein öffentliches, weiter ausgedehntes Lob heißt Ruhm (gloria = clara cum laude notitia)[1].

Daß die Ehre und der gute Name, wovon unser Einfluß auf die menschliche Gesellschaft und der Erfolg unseres socialen Wirkens hauptsächlich bedingt ist, ein wünschenswerthes Gut ist, erleidet keinen Zweifel. Wer keine Ehre hat, ist, eben weil er nicht mehr eindringend auf die menschliche Gesellschaft wirken kann, für diese so gut wie todt; ja es bedingt die Ehre eines Menschen oft sogar seine eigene Sittlichkeit, indem es ausgemacht ist, daß Viele sich vom Bösen nur durch die Furcht vor Schande zurückhalten lassen. In einem gewissen Sinne ist es daher ganz wahr: Ehre verloren, Alles verloren. Auch die heilige Schrift erkennt die hohe Bedeutung der Ehre an[2], und einstimmig behaupten alle Väter und Lehrer der Kirche, daß sie unter den äußeren Gütern des Menschen das größte sei[3]. Aus Gesagtem leuchtet von selbst ein, daß es Pflicht sei, für seine und seiner Mitmenschen Ehre und guten Namen Sorge zu tragen.

§. 313.

Die pflichtmäßige Sorge für seine eigene Ehre und guten Namen und die Gegensätze.

1. Sorge für seine Ehre und guten Namen soll der Christ hauptsächlich dadurch tragen, daß er sich, wie der Apostel sagt, des Guten nicht nur befleißigt vor Gott, sondern auch vor den Menschen[4], und daß er selbst den Schein des Bösen meidet[5]. Er darf jedoch die Ehre nicht etwa als Zweck erstreben, — die Ehre ist nicht Zweck, sondern nur Mittel zum Zwecke — und er muß alle seine Ehre auf Gott zurückführen nach den Worten des Psalmisten: Nicht uns, o Herr, sondern deinem Namen allein gib Ehre[6].

---

1) *Antoine*, de just. et jure p. III. c. 5. *Thom.* 2. 2. qu. 103. art. 1.

2) Sirach 41, 15.: Trage Sorge für einen guten Namen, denn er bleibt dir gewisser, als tausend kostbare und große Schätze. Sprichw. 22, 1.: Ein guter Name ist besser, als großer Reichthum, besser als Silber und Gold ist beliebt sein. 1 Cor. 9, 15.: Es wäre mir lieber, ich stürbe, als daß mir Jemand meinen Ruhm zu nichte machte.

3) *Thom.* 2. 2. qu. 134. art. 1.

4) Röm. 12, 17.

5) 1 Theff. 5, 22.

6) Ps. 113, 6. 1. Vergl. auch 2 Cor. 11, 30.: „Wer sich rühmen will, der rühme sich im Herrn."

2. Wird unsere Ehre und unser guter Name angegriffen oder verletzt, so dürfen wir sie vertheidigen, und unter Umständen sind wir dazu sogar verpflichtet, wenn nämlich Amt und Beruf es erfordern. Damit besteht, daß wir der Ehrenkränkungen, Demüthigungen u. dgl. uns innerlich erfreuen, weil dadurch gewürdigt, an der Schmach Jesu Christi Theil zu nehmen. Daß wir uns übrigens zur Wiedererlangung der uns geraubten Ehre keiner unerlaubten Mittel (der Lüge, des Duells u. dgl.) bedienen dürfen, versteht sich.

Versündigen kann man sich gegen die ebengedachte Pflicht sowohl per defectum, als per excessum.

Per defectum versündiget man sich dagegen durch Gleichgültigkeit gegen seine Ehre und guten Namen und durch Schamlosigkeit.

Per excessum versündiget man sich dagegen durch Ehrgeiz (ambitio) und durch die Begierde nach eitlem Ruhme (inanis gloria). Unter Ehrgeiz versteht man das ungeordnete Streben nach Ehre. Ungeordnet aber kann das Streben nach Ehre in einer dreifachen Rücksicht sein; erstens, indem man Ehre für einen Vorzug begehrt, den man gar nicht besitzt; zweitens, indem man für sich Ehre begehrt, ohne sie auf Gott zurückzuführen; drittens endlich, indem man die Ehre nicht als Mittel, Anderen zu nützen, sondern als Zweck erstrebt und sich an derselben als solcher ergötzt [1]). Was das Streben nach Ruhm betrifft, so ist dieses an sich so wenig, als das Streben nach Ehre, sündhaft; das Streben nach eitlem Ruhme dagegen ist immer sündhaft; eitel aber kann der Ruhm in einer dreifachen Rücksicht genannt werden; erstens rücksichtlich der Sache, aus der man Ruhm zu erlangen sucht, indem man nämlich aus einer Sache Ruhm zu erlangen sucht, die nicht ruhmwürdig ist; zweitens rücksichtlich Desjenigen, von dem man gerühmt sein will, indem man nämlich von einem Menschen gerühmt sein will, der kein richtiges Urtheil hat; drittens endlich rücksichtlich Desjenigen, der nach Ruhm strebt, indem man nämlich den Ruhm nicht auf den gehörigen Zweck, auf die Ehre Gottes und das Heil des Nächsten zurückbezieht [2]).

Die unordentliche Ehr- und Ruhmbegierde kann Tod- oder läßliche Sünde sein. Todsünde ist sie, wenn sie der Liebe Gottes widerstrebt; der Liebe Gottes widerstrebt sie aber erstens, wenn man die Ehre und den Ruhm der Welt dem Beifalle Gottes vorzieht [3]);

---

1) *Thom.* 2. 2. qu. 131. art. 1.

2) *Thom.* 2. 2. qu. 132. art. 1.

3) Joh. 12, 43.

zweitens, wenn man Ehre und Ruhm durch Handlungen sucht, die Gott schwer verboten hat; drittens endlich, wenn man Ehre und Ruhm als letzten Zweck erstrebt und alle seine Handlungen, gute wie schlechte, darauf zurückbezieht; in allen diesen Fällen ist nämlich die Liebe zur Ehre oder zum Ruhme größer, als die Liebe und die Furcht Gottes, was eine tödtliche Unordnung der Seele ist und eine grundverkehrte Gesinnung voraussetzt [1]).

Von Gregor dem Großen, Thomas und m. A. wird die unordentliche Ehr- und Ruhmbegierde als Hauptsünde betrachtet; und werden als Töchter derselben bezeichnet: Ruhmredigkeit, Heuchelei, Streitsucht, Hartnäckigkeit, Zwietracht, Neuerungssucht, Ungehorsam [2]). Diejenigen Sünden nämlich, sagt der heil. Thomas, die ihrer Natur nach zu dem Endzweck irgend einer Sünde hingeordnet werden, heißen die Töchter dieser Sünde. Der Endzweck der eitlen Ehr- und Ruhmbegierde ist aber die Offenbarung der eigenen Größe oder Vorzüglichkeit; und auf diesen Zweck kann der Mensch auf eine zwiefache Weise, auf eine directe und auf eine indirecte Weise, hinstreben; auf eine directe Weise kann er dazu hinstreben entweder durch Worte; und dann entsteht das, was man Ruhmredigkeit oder Prahlerei nennt; oder durch Handlungen, und dann entsteht das, was man Neuerungssucht und Heuchelei nennt; Neuerungssucht nämlich, wenn die Handlungen durch ihre Neuheit Aufsehen und Bewunderung erregend sind, ihnen jedoch Wahrheit zu Grunde liegt; Heuchelei dagegen, wenn ihnen keine Wahrheit zu Grunde liegt. Auf indirecte Weise strebt man zu dem Zwecke der eitlen Ehr- und Ruhmbegierde dadurch hin, daß man zeigt oder zeigen will, man sei nicht kleiner oder geringer, als ein Anderer; dieses aber kann auf eine vierfache Weise geschehen; erstens, indem man zeigen will, man sei nicht geringer, als der Andere an Verstand und deshalb der besseren Meinung des Anderen gegenüber auf seiner eigenen schlechteren Meinung beharrt (Hartnäckigkeit); zweitens, indem man zeigen will, man sei nicht geringer als ein Anderer an Willenskraft und deshalb sich dem Willen eines Anderen nicht fügen will (Zwietracht); drittens, indem man zeigen will, man sei nicht geringer, als ein Anderer in der Rede (Streitsucht); und endlich viertens, indem man in seinem Handeln sich dem Willen des Vorgesetzten nicht unterwerfen will (Ungehorsam) [3]).

1) *Thom.* 2. 2. qu. 132. art. 2.
2) *Gregor.* 31. Moral. c. 17.
3) *Thom.* 2. 2. qu. 132. art. 5.

§. 314.

Die pflichtmäßige Sorge für Ehre und guten Namen des Nächsten und die Gegensätze.

Die Pflicht, die dem Christen in Absicht auf Ehre und guten Namen des Nächsten obliegt, ist theils eine negative, theils eine affirmative.

1. Die desfallsige negative Pflicht fordert, daß er die Ehre und den guten Namen des Nächsten nicht verletze. Die Ehre und der gute Name des Nächsten kann aber verletzt werden theils innerlich, theils äußerlich.

a. Innerlich wird die Ehre und der gute Name des Nächsten verletzt durch Argwohn (suspicio) und durch freventliches Urtheil (judicium temerarium); denn wenn ich von Jemanden argwöhnisch oder freventlich urtheile, so verachte ich ihn bei mir selbst und füge ihm somit an seiner Ehre einen Schaden zu.

Der Argwohn besteht nämlich darin, daß man aus leichten, unzureichenden Gründen die Tugend des Nächsten in Zweifel zieht; das freventliche Urtheil besteht darin, daß man aus leichten, unzureichenden Gründen über die Tugend des Nächsten entschieden aburtheilt. Beide Fehler entspringen in der Regel entweder daher, daß man selbst schlecht ist und daher auch vom Nächsten leicht das Schlechte vermuthet [1]; oder daher, daß man gegen den Nächsten eingenommen ist, daß man ihm nicht wohl, sondern übelwill; denn Dasjenige, was man wünscht, glaubt man gern, und von Demjenigen, den man haßt, wünscht man, daß er schlecht sei [2].

Daß der Argwohn, als ein bloßer Zweifel, nicht so schwer sündhaft sei, als das freventliche Urtheil [es wird in der heiligen Schrift oft davor gewarnt [3]], versteht sich. Auch leuchtet von selbst ein, daß der Argwohn und das freventliche Urtheil leichter oder schwerer sündhaft ist je nach der Größe oder Geringheit der Sünde des Nächsten, welche der Gegenstand des Argwohnes oder freventlicheu Urtheiles ist.

Selbst die offenbaren Fehler des Nächsten berechtigen mich noch nicht, ihn zu verurtheilen, denn oft läßt sich, wie der heil. Bernard sagt, die Absicht entschuldigen, wenn man auch das Werk nicht ent=

---

1) Eccles. 10, 3.: In via stultus ambulans, cum ipse sit insipiens, omnes stultos aestimat.

2) *Thom.* 2. 2. qu. 60. art. 3.

3) Matth. 7, 5. 1 Cor. 4. u. A.

schuldigen kann[1]). Es kann allerdings sein, daß ich mich, wenn ich die zweifelhaften Handlungen des Nächsten stets zum Besseren auslege, öfter täusche; aber besser ist es, sagt der heil. Thomas, daß ich mich in meiner guten Meinung vom Nächsten mehrmals täusche, als wenn ich mich in meiner schlechten Meinung vom Nächsten auch nur einmal täusche. Denn durch Letzteres füge ich dem Nächsten ein Unrecht zu, durch Ersteres nicht[2]).

b. Aeußerlich kann ich die Ehre und den guten Namen des Nächsten auf eine doppelte Weise verletzen; erstens, indem ich von ihm hinter seinem Rücken etwas seinem guten Namen Nachtheiliges rede; zweitens, indem ich ihm in's Angesicht ehrenkränkende Worte sage; das Erstere nennt man Ehrabschneidung (detractio); das Letztere Beschimpfung (contumelia); der erstere Fehler ist direct gegen den guten Namen des Nächsten; der letztere Fehler ist direct gegen die Ehre des Nächsten gerichtet[3]).

α. Der Ehrabschneidung (= denigratio alienae famae per occulta verba) kann man sich direct oder indirect schuldig machen.

Direct macht man sich ihrer auf vierfache Weise schuldig:

erstens, wenn man dem Nächsten einen Fehler, der seinem guten Namen nachtheilig ist, andichtet; zweitens, wenn man seinen wirklichen Fehler vergrößert; drittens, wenn man seinen verborgenen Fehler offenbar macht; viertens, wenn man seinen guten Handlungen eine schlechte Absicht unterlegt.

Indirect macht man sich der Ehrabschneidung auf eine dreifache Weise schuldig:

erstens, wenn man das Gute am Nächsten läugnet; zweitens, wenn man es boshafter Weise verschweigt; drittens, wenn man es, durch bedingendes Lob z. B., verringert[4]).

Diese sieben verschiedenen Arten der Ehrabschneidung sind ausgedrückt in folgenden Memorial-Versen:

Imponens, augens, manifestans, in mala vertens,
Qui negat, aut reticet, minuit laudatve remisse.

Die erste Art der Ehrabschneidung, die Ehrabschneidung des Nächsten durch Lüge, nennt man gewöhnlich Verläumdung (calumnia).

---

1) Serm. 40 in Cant.: Etiamsi perperam actum quidem deprehendas, nec sic judices proximum; magis autem excusa intentionem, si opus non potes, puta ignorantiam, puta subreptionem.

2) *Thom.* 2. 2. qu. 60. art. 4.

3) *Thom.* 2. 2. qu. 73. art. 1.

4) Thom. a. a. O.

Die Ehrabschneidung, welche in der heiligen Schrift oft und streng gerügt wird [1]), ist ihrer Natur nach Todsünde. Denn da unter allen äußeren Gütern der gute Name eines Menschen sein kostbarstes und größtes Gut ist [2]), so fügt man ihm durch Verletzung desselben einen großen Schaden zu, und dieses ist, als der Liebe geradezu widerstrebend, Todsünde. Uebrigens ist die formelle oder böswillige beabsichtigte Ehrabschneidung von der bloß materiellen oder nicht beabsichtigten wohl zu unterscheiden. Während die formelle Ehrabschneidung immer Todsünde ist, ist die bloß materielle Ehrabschneidung, die nur aus Unvorsichtigkeit, Unbedachtsamkeit oder leichtsinniger Geschwätzigkeit hervorgeht, in der Regel nur für eine läßliche Sünde anzusprechen, außer, wenn der gute Name des Nächsten dadurch schwer verletzt wird [3]). Uebrigens steigert sich die Schuldbarkeit der Ehrabschneidung nach dem Verhältniß der Größe des dadurch dem Nächsten zugefügten Schadens. Der gute Name eines in Amt und Würde stehenden Mannes, des Geistlichen, des Bischofes, des Vorgesetzten ist offenbar ein größeres Gut, als der gute Name eines in der Dunkelheit lebenden Privatmannes, und ziehe ich mir daher durch Anschwärzung des guten Namens des Ersteren auch eine schwerere Schuld zu.

Desgleichen kommt bei der Beurtheilung dieser Sünde auch der Umfang ihrer Verbreitung in Betracht, und ist in dieser Beziehung besonders hoch anzurechnen das sogenannte Schmählibell.

Vergleicht man die Ehrabschneidung mit anderen Sünden der Ungerechtigkeit, so erscheint sie, da die Sünde um so schwerer ist, je größer das Gut ist, das dadurch verletzt oder beeinträchtigt wird, schwerer, denn der Diebstahl; und leichter, denn der Mord und der Ehebruch. Sie ist eine leichtere Sünde, als der Mord und Ehebruch; denn durch Mord und Ehebruch wird das Gut des eigenen Leibes oder Lebens des Nächsten verletzt (der Ehebruch ist der rechten Ordnung der menschlichen Zeugung, wodurch der Eingang in's Leben stattfindet, entgegengesetzt, und kann daher ebenfalls als eine Sünde gegen das Leben des Nächsten betrachtet werden); das Gut des eigenen Leibes aber ist ein höheres Gut, als die sogenannten äußeren Güter. Sie ist eine schwerere Sünde, als der

1) Sprichw. 24, 19. Röm. 1, 30. 2 Cor. 12, 20. 1 Petr. 2, 1. Jac. 4, 11. u. A.

2) Eccli. 41, 15.

3) *Thom.* 2. 2. qu. 73. art. 2.

Diebstahl; denn der gute Name ist, als den geistigen Gütern näher verwandt, ein größeres Gut, als Reichthum [1]).

Ob es auch sündhaft sei, von den notorischen Fehlern oder Vergehungen des Nächsten zu reden, wird controvertirt. Denn ist es auch keine eigentliche Ehrabschneidung, so kann es doch deshalb noch nicht für schlechthin erlaubt erklärt werden.

Auch ist es unerlaubt, solche Fehler des Nächsten zu offenbaren, die voraussichtlich ohnehin bald offenbar werden; und wenn auch bei jener bestimmten Voraussicht die Schuld nicht so groß ist, Schuld bleibt sie immer.

Dagegen ist es nicht nur erlaubt, sondern oft sogar pflichtmäßig, um höherer Rücksichten willen Fehler des Nächsten bei der betreffenden Behörde zur Anzeige zu bringen, namentlich unter folgenden Bedingungen:

1. wenn es geschieht von Gerechtigkeitswegen. Diejenigen nämlich, welche dazu berufen sind, die Vergehen Anderer der Behörde zur Bestrafung anzuzeigen, sind hiezu von Gerechtigkeitswegen verpflichtet;

2. wenn die Aufdeckung des Fehlers des Mitmenschen das einzige Mittel ist, dessen ungerechten Angriff auf meine eigene Ehre abzuwehren. Sie erscheint hier als Nothwehr, bei der jedoch, wie bei jeder Nothwehr, das moderamen inculpatae tutelae streng eingehalten werden muß;

3. wenn es geschieht entweder aus Liebe gegen den Fehlenden selbst (Fehler der Kinder oder Untergebenen z. B. darf und soll man unter Umständen den Eltern oder Vorgesetzten anzeigen); oder wenn es zur Verhütung des Schadens eines Dritten geschieht (den Diebstahl eines Dienstboten z. B. darf oder soll ich unter Umständen der Herrschaft anzeigen, um diese vorsichtig zu machen; den Jüngling darf ich warnen vor einer sittlich verdächtigen Person; die Behörde darf ich warnen vor einem Candidaten, der ein Amt nachsucht, dessen er unwürdig ist, oder wozu ihm die erforderlichen Eigenschaften fehlen). Kann die gute Absicht durch mildere Mittel, durch brüderliche Zurechtweisung u. dgl. erreicht werden, so sind natürlich nur diese gelinderen Mittel anzuwenden.

Wie die Ehrabschneidung und Verläumdung selbst, ist natürlich auch die negative oder positive Mitwirkung dazu verboten: das wohlgefällige Anhören ehrabschneiderischer oder verläumderischer

---

1) *Thom.* 2. 2. qu. 73. art. 3.

Reden, das Einstimmen in dieselben, das neugierige Aufspüren der Fehler des Nächsten u. dgl. Die positive Mitwirkung zur Ehrabschneidung ist unter Umständen sogar schuldbarer, als die Sünde des Ehrabschneiders selbst [1]). Weniger schwer sündhaft ist die negative Mitwirkung dazu: Stillschweigen zur Ehrabschneidung aus Schwäche oder Furchtsamkeit. Eine besondere Art der Ehrabschneidung ist die Ohrenbläserei oder die feindselige Zwischenträgerei (susurratio), deren Absicht ist, Freunde zu entzweien.

β. Die Beschimpfung (contumelia), d. i. die durch Worte oder verächtliche Zeichen und Handlungen dem Nächsten in's Angesicht zugefügt Ehrenkränkung; Verhöhnung (derisio) wird sie genannt, wenn sie den Nächsten dem Gelächter und dem Gespötte Preis gibt. Sie kann negativ durch Verweigerung der dem Nächsten gebührenden Ehrenbezeugungen, positiv durch direct beleidigende ehrenrühreriſche Worte oder Zeichen geschehen; und sie kann ferner ebenso wie die Ehrabschneidung eine formelle oder böswillig beabsichtigte, oder eine bloß materielle sein. Die formelle Beschimpfung ist noch schwerer sündhaft, als die formelle Ehrabschneidung; indem sie eine noch größere Verachtung der Person des Nächsten einschließt; sie verhält sich nämlich zur Ehrabschneidung gerade so, wie sich der Raub zum Diebstahle verhält [2]). Die materielle Beschimpfung dagegen ist bisweilen gar keine Sünde (man tadelt Jemanden in's Angesicht, um ihn zu bessern), bisweilen läßliche Sünde (man sagt Jemanden, ohne ihn beschimpfen zu wollen, aus Unvorsichtigkeit, vielleicht auch in guter Absicht, verletzende Worte), bisweilen Todsünde (man sagt Jemanden, wenn auch nicht in boshafter Absicht, doch schwer kränkende Worte) [3]).

In Folge der (äußeren) Verletzung der Ehre und des guten Namens des Mitmenschen tritt die Pflicht der Restitution ein, d. h. die Pflicht, die dem Nächsten geraubte Ehre wieder herzustellen und den ihm dadurch zugefügten zeitlichen Schaden wieder gut zu machen.

Die Restitution der durch Ehrabschneidung verletzten Ehre des Nächsten findet statt:

---

1) *Thom.* 2. 2. qu. 72. art. 4. „Si aliquis detractiones audiat, absque resistentia, videtur detractori consentire, unde fit particeps peccati ejus. Et si quidem inducat eum ad detrahendum vel saltem placeat ei detractio propter odium ejus, cui detrahitur, non minus peccat quam detrahens et quandoque magis. Unde Bernardus dicit: detrahere aut detrahentem audire, quid horum damnabilius sit, non facile dixerimus.

2) *Thom.* 2. 2. qu. 73. art. 1.

3) *Thom.* a. a. O.

durch Widerruf; entweder durch förmlichen und directen Widerruf, wenn nämlich die Ehrabschneidung eine Verläumdung war; oder durch indirecten Widerruf, wenn die üble Nachrede oder Aussage auf Wahrheit beruhte. Indirect kann ich eine solche üble Nachrede etwa dadurch widerrufen, daß ich den bekannt gemachten Fehler des Nächsten möglichst entschuldige, daß ich die guten Seiten und Vorzüge des Nächsten in's Licht setze, oder daß ich mich selbst meiner leichtsinnigen und fehlerhaften Rede wegen anklage.

Daß die Restitution so viel als möglich vollständig, und zwar bei oder vor allen Denjenigen geschehen muß, bei oder vor welchen die Ehre oder der gute Name des Nächsten verletzt oder geschmälert worden ist, versteht sich. Oeffentlich, z. B. durch Schmählibelle, geschehene Ehrenverletzungen müssen auch öffentlich wieder gut gemacht werden.

Habe ich die Ehre des Nächsten bona fide geschmälert, so bin ich zur Restitution verpflichtet, sobald ich zur Erkenntniß gelangt bin, daß die Ehre des Nächsten von mir geschmälert worden ist; gerade so wie Derjenige, der bona fide in den Besitz fremden Eigenthums gelangt ist, zur Restitution verpflichtet ist, sobald er erkennt, daß er fremdes Eigenthum besitze.

Von der Restitution entschuldigt bin ich:

α. wenn der ungerecht Verletzte mir dieselbe nachläßt, wofern er anders über seine Ehre und guten Namen vollkommen frei verfügen kann, rücks. nicht aus höheren Rücksichten die Restitution seiner Ehre zu fordern verpflichtet ist;

β. wenn die Ehre und der gute Name des Nächsten schon anderweit vollkommen wiederhergestellt ist;

γ. wenn dem Nächsten aus meiner Ehrabschneidung an seiner Ehre und seinem guten Namen kein Schaden erwachsen ist, sei es, daß der Fehler, den ich offenbarte, schon bekannt war, sei es, daß Andere meiner ehrabschneiderischen Rede keinen Glauben schenkten;

δ. wenn die ehrabschneiderische Rede schon in Vergessenheit gekommen ist und Gefahr vorhanden, daß ich durch Widerruf nur die Erinnerung daran wieder auffrischen werde;

ε. wenn die Restitution moralisch unmöglich ist, d. h. wenn sie ohne Gefährdung eines höheren Gutes, entweder meines eigenen oder eines fremden, nicht stattfinden kann [1]. Ob, wenn die Restitution der Ehre nicht möglich, eine Compensation durch zeitliche Güter stattfinden müsse, wird controvertirt; angesehene Autoritäten,

---

1) *Antoine* de justit. et iur. p. 111. c. 5.

unter anderen auch der heil. Thomas, behaupten es [1]), Andere, wie der heil. Liguori, sind der entgegengesetzten Ansicht.

Die Pflicht der Restitution der Ehre geht als eine rein persönliche nicht auf die Erben über, wohl aber die Pflicht der Restitution des durch die Ehrabschneidung dem Nächsten zugefügten zeitlichen Schadens.

Die Restitution der durch Beschimpfung geschmälerten Ehre (Satisfaction) kann auf verschiedene Weise stattfinden: durch Abbitte, Reueausdruck, ehrenvollere Behandlung, zuvorkommende Begrüßung, Besuch u. dgl.

Daß hiebei auf Stellung, Würde und Stand ebenso der beleidigten Person, wie derjenigen, die beleidigt hat, Rücksicht zu nehmen sei, versteht sich. Wenn der Beleidiger höher steht, als der Beleidigte, so braucht aus leicht begreiflichen Gründen die Satisfaction weniger eclatant zu sein, als wenn das Umgekehrte der Fall ist.

Wenn der Beleidigte oder Beschimpfte sich gerächt hat, so wird in der Regel eine weitere Satisfaction nicht erforderlich sein, indem dann angenommen werden kann, daß der Beleidigte statt der Satisfaction die genommene Rache acceptire, und daß der Beleidiger, dadurch, daß er dem Anderen, während er sich rächte, nicht Widerstand leistete, seine Schuld einerseits und seine Achtung gegen diesen andererseits schon hinreichend zu erkennen gegeben habe.

2. Die affirmative Pflicht der Sorge für des Nächsten Ehre und guten Namen fordert, daß ich dem Nächsten positiv die ihm gebührende Ehre erweise, daß ich seine Vorzüge bereitwillig und neidlos anerkenne, ihre Anerkennung bei Anderen möglichst befördere, und seine Ehre und guten Namen gegen Verläumder und Ehrabschneider möglichst in Schutz nehme. Dieser affirmativen Pflicht steht per excessum entgegen: Lobhudelei, Schmeichelei und Kriecherei, Fehler, wodurch man seine eigene persönliche Würde wegwirft; und per defectum: kalte Gleichgültigkeit gegen Ehre und guten Namen des Nächsten.

Zweiter Abschnitt.

Sorge für das gesellschaftliche Wirken oder, w. d. i., für eine angemessene Berufsthätigkeit.

§. 315.

Die verschiedenen Stände und Berufsarten, und Hauptpflichten derselben.

Damit der Gesammtzweck des gesellschaftlichen Daseins erreicht werde, sind verschiedene Stände und Berufsarten nothwendig.

1) *Thom.* 2. 2. qu. 62. art. 2.

Es gibt aber, und es muß genau so viele Stände und Berufsarten geben, als es verschiedene Interessen der menschlichen Gesellschaft gibt, welche dadurch gewahrt und vertreten werden sollen.

1. Den geistigen Interessen der menschlichen Gesellschaft dienen:

a. der Beruf des Gelehrten. Dieser hat die Aufgabe, den Schatz des menschlichen Wissens und Erkennens zu bewahren und zu erweitern. Höchstes Gesetz für den Gelehrten als solche ist Liebe zur Wahrheit, welche aber wieder nicht denkbar ist ohne Liebe zu Gott, dem Urquell aller Wahrheit.

b. Der Beruf des ästhetischen Künstlers. Höchste Aufgabe desselben ist, das Göttliche und Ewigschöne, das geistige Leben der Religion und Tugend, außer sich nachzubilden, oder ein Priester im Tempel der Religion zu sein. Höchster Mißbrauch der Kunst ist, das Ewigschöne durch das Zeitlichschöne zu verdunkeln und die Kunst herabzuwürdigen zur Dienerin des Schlechten.

c. Der Beruf des Lehrers und Erziehers. Aufgabe desselben ist, Andere durch lebendige Mittheilung von Kenntnissen und Grundsätzen zu tüchtigen Gliedern der menschlichen Gesellschaft heranzubilden. Die nothwendigen Bedingungen hiezu sind außer der nothwendigen Wissenschaft und dem erforderlichen Lehr- und Erziehungstalente innige Liebe zum Zöglinge, Ausdauer, Geduld und Selbstverläugnung, so wie eine Achtung gebietende sittliche Würde.

d. Der Beruf des Geistlichen und Seelsorgers. Er soll an Christi Statt und als Diener der Kirche besonders durch die Verkündigung der Heilslehre und durch würdige Ausspendung der Heilsschätze die ihm anvertrauten Seelen für das Reich Gottes erziehen. Um dieses zu können, muß er sein, was sein Name sagt, ein wahrhafter Mann des Geistes, ein Vorbild der Gläubigen in der Lehre, im Glauben, im Gebete und in seinem ganzen Wandel, und beseelt von unnachlassendem Eifer für Gott und für die ihm anvertrauten unsterblichen Seelen. Die anderweiten Pflichten desselben sind anderwärts bereits erörtert worden.

2. Den leiblichen Interessen dienen:

a. der Stand der Producenten, welcher die zur Erhaltung des physischen Lebens nothwendigen rohen Stoffe liefert (der Stand der Bauern, Bergleute, Fischer, Jäger).

b. Der Stand der Fabrikanten, welcher den rohen Stoff für die mancherlei Bedürfnisse und Bequemlichkeiten des menschlichen Lebens verarbeitet (der Stand der Handwerker).

c. Der Stand, welcher die Producte und Fabrikate in Umlauf setzt (der Handels- und Kaufmannsstand).

Die gemeinsamen Pflichten, welche aus diesen Berufsarten entspringen, sind:

α. in Absicht auf die Geschäfte des Standes: Arbeitsamkeit, Genauigkeit und Ordnungsliebe;

β. in Absicht auf die Genossen desselben Standes oder anderer Stände: Redlichkeit und Gerechtigkeit;

γ. in Absicht auf sich selbst: Mäßigkeit, Genügsamkeit, Sparsamkeit.

3. Den geistigen und leiblichen Interessen zugleich dienen:

a. Der Beruf des Heilkünstlers. Nothwendige Erfordernisse zur Ausübung dieses Berufes sind vor Allem tüchtige natur- und arzneiwissenschaftliche Kenntnisse, Liebe zum Heilungsberufe und Religiosität, vermöge deren man „in Gottes Natur und an Gottes Geschöpfen nie ohne Gott arbeiten will." Die hauptsächlichsten Pflichten des Heilkünstlers bei Ausübung seines Berufes selbst sind: strenge Gewissenhaftigkeit im Heilverfahren, Unverdrossenheit und Pünktlichkeit im Krankenbesuche, Verschwiegenheit hinsichtlich der ihm vom Kranken in Absicht auf seine Krankheit oder die Quellen derselben anvertrauten Geheimnisse, gleichzeitiges Einwirken auf den Geist und das Gemüth des Kranken, besonders durch Belebung wahren Gottvertrauens, und endlich die Pflicht, den Kranken von dem ernsten Charakter der Krankheit oder der nahen Todesgefahr früh genug zu unterrichten[1].

b. Der Beruf des Soldaten (Wehrstand); er hat die Bestimmung, ungerechte Angriffe auf Leben, Recht und Freiheit der menschlichen Gesellschaft durch materielle Mittel abzuwehren, oder auch denselben vorzubeugen. Seine Hauptpflichten sind: Treue, Muth und Tapferkeit.

c. Der Beruf des Richters und Sachwalters; seine Bestimmung ist, Recht und Gerechtigkeit zu schützen oder zu verfechten, woraus sich als Hauptpflicht herleitet eine unbestechliche Unpartheilichkeit und ein strenger Gerechtigkeitssinn.

---

1) Sehr beachtenswerth, aber selten mehr beachtet ist, was Papst Innocenz III. verordnete: Cum infirmitas corporalis non nunquam ex peccato proveniat, dicente Domino languido, quem curaverat: vade et amplius noli peccare, ne deterius aliquid tibi contingat; praesenti decreto statuimus et districte praecipimus medicis corporum, ut cum eos ad infirmos vocari contingет, ipsos ante omnia moneant et inducant, ut medicos advocent animarum, ut postquam fuerit infirmo de spirituali salute provisum, ad corporalis medicinae remedium salubrius procedatur, cum causa cessante cesset effectus.

§. 316.

Sorge des Christen für seine eigene, wie für des Nächsten berufsmäßige Wirksamkeit.

1. Die dem Christen in Absicht auf seine eigene berufsmäßige Wirksamkeit obliegenden Pflichten lassen sich kurz auf folgende zurückführen:

a. Jeder ist verpflichtet, sich eine bestimmte Berufsart zu erwählen; denn Jeder ist verpflichtet, für die Gesellschaft zu wirken und nur durch ein berufsmäßiges Wirken wirkt man für die Gesellschaft.

b. Jeder ist verpflichtet, die Wahl seines Standes und Berufes als einen Gegenstand von der größten Wichtigkeit zu behandeln, um seiner selbst-, und um der menschlichen Gesellschaft willen; um seiner selbst willen, weil die Wahl des Berufes in der Regel auch über sein zeitliches und ewiges Glück oder Unglück entscheidend ist; um der menschlichen Gesellschaft willen, weil nur, wenn Jeder an seiner rechten Stelle wirkt, sein Wirken für die Gesellschaft segenbringend sein kann.

c. Jeder ist verpflichtet, vor der Wahl einer bestimmten Berufsart sich mit aller Sorgfalt und vor Gott zu prüfen, ob er dazu auch einen höheren Beruf in sich trage. In der Regel ist es die Stimme des eigenen Herzens, die wirkliche entscheidende Neigung, worin sich der höhere Beruf zu erkennen gibt: nur darf die Stimme, durch die unser Herz zu uns redet, nicht die Stimme des verdorbenen Herzens, der Genußsucht, des Ehrgeizes oder anderer unreinen Triebe und Neigungen sein. Daß das Maß der zu dem bestimmten Berufe erforderlichen Kräfte und Talente zugleich in Betracht komme, bedarf keiner Erinnerung.

d. Jeder ist verpflichtet, für den Stand, den er sich erwählt hat, sich mit aller Sorgfalt vorzubereiten. Endlich ist

e. Jeder verpflichtet, die Pflichten des Berufes, in den er eingetreten ist, treu, fleißig und gewissenhaft wahrzunehmen (Berufseifer)[1].

Die Gegensätze ergeben sich von selbst. Besonders grell aber steht gedachter Pflicht entgegen der Müßiggang, und zwar a. der Müßiggang des Nichtsthuens (otium pigrum), b. der nicht das Rechte thuende oder der geschäftige Müßiggang (otium operosum),

---

1) Röm. 12, 8. 1 Petr. 4, 11. Vergl. die Parabel von den Talenten Matth. 25, 14—30.

und c. der frömmelnde Müßiggang (otium pium, richtiger pietisticum).

2. Wie ich verpflichtet bin, für meine eigene berufsmäßige Wirksamkeit Sorge zu tragen; so bin ich auch verpflichtet, dem Nächsten bei der Wahl seines Berufes, sowie in der Erfüllung seiner Berufspflichten durch Rath und That möglichst Beistand zu leisten. Die Gegensätze gegen diese Pflicht ergeben sich von selbst.

Dritter Abschnitt.

Die Pflichten in Absicht auf die Grundformen der menschlichen Gesellschaft.

Die Grundformen der menschlichen Gesellschaft sind Familie, Staat und Kirche. Vom sittlichen Verhältnisse des Christen zur Kirche ist oben bereits gehandelt worden, und bleibt daher hier nur noch sein sittliches Verhältniß zur Familie und zum Staate in Betracht zu ziehen.

I. Die Familie.

Die Ehe als die Grundlage der Familie.

Indem wir hier nur die moralische Seite der Ehe in's Auge fassen, handeln wir von den verschiedenen sittlichen Wechselverhältnissen, die aus der Ehe entspringen und zwar

§. 317.

A. Von den sittlichen Wechselverhältnissen zwischen den beiden Eheleuten selbst.

Wie die Familie die Grundlage der menschlichen Gesellschaft ist (die menschliche Gesellschaft ist nur das Gewebe geordneter Familien); so ist die Grundlage der Familie die Ehe. Die ursprünglichen paradiesischen Bestimmungen über dieselbe, wie solche aus den bekannten Worten Adam's sich deutlich erkennen lassen [1]), hat Christus ihrem ganzen Umfange nach bestätigt, rücks. er hat diese, insoweit wegen der Herzenshärte der Menschen im A. B. davon war abgewichen worden, auf's Neue sanctionirt und wiederhergestellt: und er hat außerdem die Ehe zur Würde eines Sacramentes erhoben, indem er sie zu einem Abbilde seiner geheimnißvollen Verbindung mit der Kirche machte. Aus diesem höheren Charakter,

---

1) 1 Mos. 2, 23—25.

den Christus der Ehe mitgetheilt, lassen sich alle Pflichten ableiten, welche die christlichen Eheleute einander schuldig sind.

I. Die Verbindung Christi mit seiner Kirche ist eine heilige Verbindung: heilig soll daher auch die Verbindung der Eheleute miteinander sein. Sich gegenseitig sittlich und religiös zu fördern, und sich einander zu heiligen durch gemeinschaftliches Gebet, durch wechselseitige Anregung und Aufmunterung zum Guten ist eine der wichtigsten Pflichten, die sie sich einander schuldig sind. Insbesondere aber soll ihr geschlechtliches Verhältniß rein und züchtig sein, geweihet durch den Zweck, das menschliche Geschlecht fortzupflanzen (der primäre Zweck der Ehe), oder Unzucht zu verhüten (der secundäre Zweck der Ehe)[1]).

Genauerer Bestimmung wegen werde über diesen Punkt hier kurz Folgendes bemerkt. Vor Allem ist festzuhalten, daß der actus conjugalis an sich nicht nur nicht erlaubt, sondern unter Umständen sogar ein pflichtmäßiger und tugendhafter Act ist.

1. Der actus conjugalis ist an sich nicht unerlaubt und weder schwer noch läßlich sündhaft; indem die entgegengesetzte Behauptung von der Kirche verdammt worden ist. Unerlaubt ist derselbe nur der Umstände wegen, und zwar in folgenden Fällen:

a. wenn er eines unerlaubten Zweckes, z. B. bloß des Vergnügens wegen, stattfindet, indem Papst Innocenz XI. folgenden Satz verdammt hat:

> Opus conjugii ab solam voluptatem exercitum omni penitus caret culpa ac defectu veniali.

Der des bloßen Vergnügens wegen stattfindende actus conjugalis ist Sünde, weil die rechte Ordnung dadurch verkehrt wird, daß die Ergötzung, die von der Natur nur als Mittel zur Zeugung intendirt ist, zum Zwecke erhoben wird; jedoch ist derselbe keine Todsünde, weil die Ergötzung an einer Sache nur aus einem zweifachen Grunde todsündlich ist, entweder, wenn die Sache selbst schwer verboten ist, oder wenn der Mensch sich daran, wie an seinem letzten Ziel und Ende ergötzt, was beides der Voraussetzung nach hier nicht der Fall ist[2]).

b. Wenn er der Gesinnung nach oder in der Phantasie ein ehebrecherischer Act ist (nach der gemeinen Ansicht der Theologen Todsünde)[3]).

---

1) 1 Cor. 7, 2.

2) *Thom.* suppl. qu. 64. art. 6. *Liguori*, Theol. Mor. lib. VI. tract. VI. art. 1.

3) Liguori a. a. O.

c. Wenn er nur mit Gefahr der Gesundheit oder des Lebens stattfinden kann; es müßte denn sein, daß ein größerer Schaden, z. B. die Gefahr der Unenthaltsamkeit zu befürchten wäre; denn der größere Schaden muß eher vermieden werden, als der geringere [1]).

d. Wenn er auf ungehörige Art, am ungehörigen Orte, zur ungehörigen Zeit stattfindet, oder dabei die Zeugung verhindert wird [2]).

2. Der actus conjugalis ist pflichtmäßig und ein Act der Gerechtigkeit, wenn der andere Ehetheil ihn fordert; denn beide Ehetheile haben das Recht, die eheliche Pflicht zu fordern, und beide haben die Pflicht, dieselbe, wenn sie vom Anderen gefordert wird, zu leisten, welche Pflicht eine Pflicht strenger Gerechtigkeit ist. Ausgenommen sind jedoch folgende Fälle.

a. Der eine Ehetheil darf die eheliche Pflicht nicht fordern:

α. wenn er durch ein einfaches Gelübde gebunden ist;

β. wenn er mit dem Verwandten des anderen Ehetheiles einen formellen Incest begangen;

γ. wenn er mit dem anderen Ehetheile eine geistliche Verwandtschaft contrahirt hat;

δ. wenn er an der Gültigkeit der Ehe zweifelt;

ε. wenn der actus conjugalis seiner eigenen Gesundheit oder der Gesundheit des anderen Ehetheiles nachtheilig ist.

b. Der eine Ehetheil braucht die eheliche Pflicht nicht zu leisten:

α. wenn der andere Ehetheil, der sie fordert, sich eines Ehebruches schuldig gemacht; es müßte denn sein, daß er sich dieses Verbrechens ebenfalls schuldig gemacht oder in den Ehebruch des Anderen eingewilligt hätte;

β. wenn der andere Ehetheil, der die eheliche Pflicht begehrt, nicht bei Sinnen ist;

γ. wenn er die eheliche Pflicht ohne großen Nachtheil seiner Gesundheit oder seines Lebens nicht leisten kann; rücks. die Leistung derselben ihm moralisch unmöglich ist; namentlich braucht er sie nicht zu leisten, wenn der andere Ehetheil, der die eheliche Pflicht begehrt, an einer ansteckenden bösartigen Krankheit (Aussatz, Pest, Siphylis) leidet;

δ. wenn eine legitime Scheidung a thoro et mensa stattgefunden hat.

c. Der eine Ehetheil darf die eheliche Pflicht, ungeachtet sie von

---

1) Liguori a. a. O.

2) Vergl. das Ausführliche hierüber bei Liguori a. a. O.

Anderen gefordert wird, nicht leisten, wenn sie von diesem auf sündhafte, unnatürliche Weise, am ungehörigen (heiligen) Orte oder mit schwerem Aergerniß Anderer gefordert wird.

3. Weder gefordert noch geleistet darf die eheliche Pflicht werden, wenn beide Ehegenossen über die Ungültigkeit der Ehe Gewißheit besitzen. Haben beide wegen der Gültigkeit der Ehe gegründete Zweifel, so darf vor der Ermittelung der Wahrheit ebenfalls von keinem die eheliche Pflicht weder gefordert noch geleistet werden.

4. Die eheliche Pflicht zu fordern, ist keiner von beiden Ehetheilen an sich verpflichtet, doch kann sowohl der Ehemann, als die Ehefrau der Umstände wegen dazu verpflichtet sein, nämlich zur Verhütung der Unzucht des anderen Ehetheiles oder zur Wiederbelebung der erkalteten ehelichen Liebe [1]).

5. Unreine Berührungen u. dgl. sind unter Eheleuten nur in der Richtung auf den actus conjugalis hin, nicht aber des bloßen Vergnügens wegen erlaubt. Die delectatio morosa wegen eines vergangenen oder künftigen actus conjugalis, der aber gegenwärtig nicht stattfinden kann, ist der gemeinen Ansicht nach bei Eheleuten wenigstens von läßlicher Sünde nicht freizusprechen [2]).

II. Die Verbindung Christi mit seiner Kirche ist eine ewige und unauflösliche Verbindung: unauflöslich soll auch die Verbindung der Ehegatten miteinander sein; sie sollen zusammenhalten in fester Liebe und unverbrüchlicher Treue, sie sollen mit einander ringen und kämpfen, mit einander leiden und dulden, für einander leben und, wenn's sein muß, auch für einander sterben. Auflösbarkeit der Ehe widerspricht ihrem Begriffe. Die wahre Liebe wird schon durch den Gedanken eines jeweiligen Aufhörens zerstört; denn es ist unmöglich, daß ein Wesen, wenn es wahrhaft liebt, den Augenblick berechne, wo es nicht mehr lieben werde. Nur Rohheit, wandelbare fleischliche Lust und Selbstsucht können der Auflösbarkeit des Ehebundes das Wort reden. Die Lehre der heiligen Schrift, daß das Eheband nur durch den Tod gelös't werden könne [3]), ist einer Mißdeutung nicht fähig, und hat die Kirche mit unbiegsamer Strenge stets an derselben festgehalten [4]).

Auch das divortium oder die Trennung a thoro et mensa ist nur in den dringendsten Fällen der Noth zuläßig, indem für die Eheleute und ihre Kinder daraus schwere Nachtheile und Gefahren,

1) Liguori a. a. O.
2) *Thom.* de malo qu. 15. art. 2. ad 17.
3) Matth. 19, 9. 5, 31—32. 1 Cor. 7, 10—12.
4) Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 7.

für Andere aber Aergernisse daraus entspringen. Statthaft ist sie namentlich nur in folgenden Fällen:

a. in Folge eines Ehebruches des einen Ehetheiles, wenn der andere Ehetheil in denselben nicht eingewilligt oder sich nicht eines gleichen Verbrechens schuldig gemacht hat;

b. wenn der eine Ehetheil von dem anderen fortgesetzten schweren körperlichen Mißhandlungen unterworfen;

c. wenn er von ihm fortwährend zu Verbrechen sollicitirt wird, und endlich

d. wenn der eine Ehetheil vom Glauben abgefallen ist[1].

III. Christus ist das Haupt und der Beschirmer der Kirche; ebenso ist auch der Gatte das Haupt, der Beschirmer und Versorger der Gattin. Wie aber die Herrschaft Christi über seine Kirche eine milde und liebevolle ist, so soll auch die Herrschaft des Mannes über die Frau gemildert sein durch die Liebe: der christliche Ehegatte betrachtet seine Ehegattin nicht als Sklavin, sondern als treue Gehülfin und Lebensgefährtin, er hört auf ihre Bitten, er achtet auf ihren Rath und ihre Wünsche. Die christliche Gattin aber unterwirft sich der höheren Einsicht ihres Mannes, erfreut ihn durch ein sanftes und gefälliges Begegnen, theilt seine Sorgen und Mühen in Erringung des zeitlichen Unterhaltes, und ist treu beflissen, durch häuslichen wirthschaftlichen Sinn die erworbenen Mittel zu erhalten und zu vermehren. Genannte Pflichten werden auch in der heiligen Schrift oft genug eingeschärft[2].

Aus Gesagtem leuchtet zugleich die Nothwendigkeit ein, sich auf den Ehestand lange und mit Sorgfalt vorzubereiten; und Pflicht des Seelsorgers ist es, darauf zu achten, daß Niemand eine Ehe abschließe, dem die erforderlichen leiblichen oder geistigen, namentlich die sittlich religiösen Qualificationen abgehen. Insbesondere sollen religiöse Ignoranten, unsittliche und vollkommene Menschen von den Hirten der Kirche vor ihrem Eintritte in die Ehe mit besonderer Vorsicht behandelt werden.

Bei der Wahl des Ehegenossen dürfen zwar auch materielle oder äußerliche Vortheile, Stand, Beruf, bürgerliche Stellung, Vermögen und Schönheit in Anschlag gebracht werden; aber den Ausschlag sollen höhere Rücksichten geben, die Rücksicht nämlich auf den Charakter und die geistigen Eigenschaften des Anderen, und wahre wechselseitige Liebe und Achtung. Wenn die Kirche gemischte Ehen

---

1) Liguori a. a. O.

2) Petr. 3, 1—7. Tit. 2, 4—6. Ephes. 5, 22—32. u. a.

mißbilligt und nur bedingungsweise gestattet (sie fordert nämlich Garantien für die katholische Erziehung der Kinder und das Bemühen des katholischen Theiles, den akatholischen Ehetheil für die Kirche zu gewinnen), so stützt sie sich hiebei nur auf den höheren Charakter der Ehe, vermöge dessen sie Darstellung der durchgängigen Lebensgemeinschaft zwischen Christus und der Kirche, und zugleich eine Pflanzschule für die Kirche selbst ist. Eine wahrhaft geistige Lebensgemeinschaft kann bei Verschiedenheit religiöser Ueberzeugungen wohl kaum bestehen, sowie hiebei auch der Zweck der gegenseitigen Heiligung der Ehegatten durch gemeinsames Gebet, durch gemeinsame Erweckung und Belebung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe sich schwer wird erreichen lassen. Zu erwähnen ist noch, was sich übrigens auch von selbst versteht, daß die Gläubigen an die kirchlichen Bestimmungen über die Ehehindernisse, deren tiefere ethische Bedeutung sich aufdringt, streng gebunden sind. Auch sollen sie, eingedenk des Geistes der kirchlichen Gesetzgebung, eine Dispens nicht ohne wichtige Veranlassung nachsuchen, indem auch hier der allgemeine kirchliche Grundsatz gilt, daß eine Dispens von einem Gesetze nur in den Fällen ertheilt werden soll, wo das Gesetz selbst sich nicht als anwendbar zeigt, oder für welche es dem Geiste nach nicht gegeben ist.

§. 318.

B. Das aus der Ehe entspringende Wechselverhältniß zwischen Eltern und Kindern.

1. Die Eltern haben ihre Kinder vom Herrn empfangen, dem Herrn sollen sie dieselben auch wieder zurückgeben, für den Herrn sollen sie dieselben erziehen. Sie sollen namentlich gleich nach der Geburt Sorge tragen, daß sie durch die heilige Taufe wiedergeboren werden, und daß die Keime, die durch diese neue Geburt in sie hineingelegt worden, bewahret und zu gedeihlicher Entwickelung gefördert werden. Insbesondere fällt die religiöse Erziehung der Mutter anheim. Diese Erziehung begann im Grunde schon, als das Kind noch in ihrem Schoße lag. „Jeder Gedanke, jedes Gebet, jeder Seufzer der Mutter war eine göttliche Milch, die bis in die junge Seele floß und sie zur Heiligkeit taufte.“ Das Wort der Mutter, das Beispiel der Mutter, die Bitten, Mahnungen, Thränen der Mutter sind von fast unwiderstehlicher Kraft und dringen zu den geheimsten Tiefen des kindlichen Herzens. Und die ersten Eindrücke haften fast unvertilgbar für die ganze spätere Lebenszeit. Was die Mutter in das Herz des Kindes gepflanzt: es wird selbst nach den

traurigsten Verirrungen späterer Jahre sich immer auf's Neue aus dem Hintergrunde des Herzens hervordrängen, anklagend, beschämend und in's verlorene Paradies zurückrufend. Die Pflicht der Eltern, die Kinder hauptsächlich für den Himmel zu erziehen, schließt jedoch die Pflicht der Erziehung der Kinder auch für die Erde keineswegs aus. Denn die Erde ist der Schauplatz, worauf die Kinder sich zu ihrer ewigen Bestimmung befähigen sollen. Es sollen daher die Eltern auch für die irdische Wohlfahrt ihrer Kinder Sorge tragen, sie sollen dieselben namentlich an Gehorsam, an Fleiß und Thätigkeit gewöhnen, ihnen ein irdisches Fortkommen sichern, insbesondere aber ihnen behülflich sein, daß sie einen angemessenen Lebensberuf ergreifen und sich für denselben sorgfältig ausbilden [1]). Wie sehr sich aber auch die Eltern bemühen mögen, in das Herz ihrer Kinder guten Samen auszusäen; so wächst doch oft schon in frühester Jugend neben dem Waizen das Unkraut auf; denn die Anlage zum Bösen ist ihnen angeerbt und die unordentliche Sinnlichkeit ist auch durch die Taufe in ihnen nicht vertilgt worden. Die wahre Erziehung wirkt daher nicht bloß entwickelnd, sondern auch hemmend, abwehrend, ausreutend. Sie wird auch die kleinste Unart nicht nachsehen, sie wird zwar nicht mit unzeitigem und unbesonnenem, doch mit liebevollem Ernste zurechtweisen, und, wo es Noth thut, selbst Strafen und Züchtigungen anwenden.

2. Alles, was die Kinder sind und besitzen, sind und besitzen sie nächst Gott durch ihre Eltern, und Alles, was sie werden können, können sie mittelbar wenigstens wiederum nur durch ihre Eltern werden. Es ergeben sich für die Kinder hieraus folgende Pflichten:

a. kindlicher Gehorsam gegen die Eltern; doch natürlich nur in allen erlaubten Dingen. Gehorsam ist die Grundtugend des Kindes, weil ohne ihn die Erziehung eine reine Unmöglichkeit ist [2]). Ist die Erziehung an den Kindern vollendet, und sind sie zur Selbstständigkeit herangereift, so ist zwar die Pflicht des Gehorsams für sie keine unbedingte Pflicht mehr; doch sollen sie auch dann noch den wohlgemeinten Rath der Eltern möglichst beachten und sorgfältig in Erwägung ziehen.

b. Kindliche Ehrfurcht und Hochachtung, indem die Eltern an den Kindern Gottes Stelle vertreten [3]).

c. Kindliche Liebe und Dankbarkeit; insbesondere sollen Kinder

---

1) Tob. 6, 16 17. 1 Thess. 4, 3—5.
2) Sprüchw. 1, 8. Coloss. 3, 20. Ephes. 6, 1—3.
3) Sirach, 3, 8—11. Sprüchw. 30, 17.

den Eltern in allen möglichen Dienstleistungen bereitwillig zur Hand gehen, ihnen Freude machen, ihre Lasten mittragen, ihre Sorgen erleichtern, für sie beten, ihnen im Alter eine Stütze und auf dem Sterbebette ein Trost sein. Auch nach ihrem Tode sollen sie dieselben noch dankbar in Ehren halten, ihren letzten Willen pünktlich erfüllen und für ihre Seelenruhe Gebete und Opfer darbringen [1]).

Jesus Christus hat diese kindlichen Pflichten und Tugenden durch sein eigenes Beispiel geheiligt; seine ganze Kindheit war fast ausschließlich ihrer Uebung gewidmet und eines seiner letzten Worte war ein Wort der Liebe für seine Mutter. Und wie es nie eine Mutter gab, die ihren Sohn so liebte, als Maria Jesus liebte, so gab es auch nie einen Sohn, der seine Mutter so liebte, als Jesus Maria liebte; ja seine Liebe gegen seine Mutter übertraf noch die Liebe seiner Mutter gegen ihn genau in demselben Verhältnisse, als seine Tugenden überhaupt die ihrigen an Vollkommenheit übertrafen.

Was Eltern den Kindern, das schulden mehr oder weniger auch Vormünder und Erzieher ihren Pflegebefohlenen, und umgekehrt schulden diese jenen, was Kinder ihren Eltern schuldig sind.

Verwandtschaft mit dem Verhältniß zwischen Eltern und Kindern hat auch das Verhältniß zwischen Alter und Jugend. Schon heidnische Gesetzgebungen stellten oben an die Pietät der Jugend gegen das Alter, und sie ist in der That der tiefe und edle Grund, woraus alle anderen Tugenden, welche die Jugend zieren, Nahrung und Wachsthum ziehen. Die Offenbarung schärft diese Pflicht ebenfalls ein [2]).

§. 319.

C. Das aus der Ehe entspringende Wechselverhältniß zwischen den Geschwistern.

Ein ferneres, aus der Ehe entspringendes Wechselverhältniß ist das Verhältniß der Geschwister zu einander. Sie sind mit einander verknüpft durch die engen Bande der Natur; aus demselben Blute entsprossen, theilen sie von Jugend auf dieselben Interessen

---

1) Sirach 3, 14—16.

2) Vergl. 3 Mos. 9, 32. „Vor einem grauen Haupte sollst du aufstehen und die Person des Greises ehren und den Herrn deinen Gott fürchten.“ Sir. 8, 7 ff. „Verachte keinen in seinem hohen Alter, denn auch wir werden alt. Verachte die Lehren der greisen Alten nicht und richte dich nach ihren Denksprüchen, denn von ihnen wirst du die Weisheit lernen.“

und dieselben Schicksale; und es folgt hieraus von selbst, daß sie sich einander auch ein größeres Maß thätiger Liebe schuldig seien. Mehr oder weniger gilt dieses auch von den näheren oder entfernteren Verwandten, die ebenfalls schon von Natur mehr auf einander hingewiesen sind. Nur darf diese Liebe gegen die Unserigen nicht in ungerechten Nepotismus ausarten, oder uns hindern, die höheren Berufspflichten zu erfüllen [1]).

§. 320.

D. Das durch die Familie begründete Wechselverhältniß zwischen Herrschaften und Dienstboten.

1. Die Herrschaft soll ihre Dienstboten als wirkliche Mitglieder ihrer Familie anerkennen und für ihre leibliche und geistliche Wohlfahrt eine besondere Sorge tragen [2]). Ihre geistliche Wohlfahrt betreffend, soll die Herrschaft die Dienstboten streng zur Uebung ihrer religiösen Pflichten anhalten, über ihre Sitten und ihren Umgang wachen, und bei ihnen überhaupt auf Zucht und Ordnung sehen. In Absicht auf ihre leibliche Wohlfahrt soll sie ihnen namentlich unverkümmert und pünktlich den ausbedungenen Lohn entrichten [3]), ihnen gesunde und hinreichende Nahrung darreichen, sie nicht mit Arbeiten überbürden, ihnen als Kindern desselben Vaters durch liebevolle, nachsichtige und schonende Behandlung ihr Loos möglichst versüßen, besonders aber sie in der Krankheit versorgen und verpflegen. Wie manche christliche Herrschaft wird besonders in dieser letzten Beziehung durch den heidnischen Hauptmann im Evangelium beschämt! Ueber alle diese Pflichten verbreitet sich die heilige Schrift an verschiedenen Orten mit großer Ausführlichkeit [4]).

---

1) Matth. 12, 46 ff.

2) 1 Tim. 5, 8.: Wenn Jemand für die Seinigen, besonders für die Hausgenossen keine Sorge trägt, der hat den Glauben verläugnet und ist ärger als ein Ungläubiger.

3) 3 Mos. 19, 13. Jac. 5, 4.

4) Schon im A. T. hieß es Sir. 33, 31.: „Hast du einen Knecht, so sei er dir so werth, als du dir selber bist. Halte ihn wie deinen Bruder;" und 7, 22—23.; „Behandle den Knecht nicht übel, der dir redlich arbeitet, auch einen Tagelöhner nicht, der sich dir aufopfert; ein vernünftiger Knecht sei dir so lieb, als dein Leben, und entlaß ihn nicht hülflos." Das N. T. fügt diesen noch höhere Beweggründe hinzu; so heißt es Coloss. 4, 1.: „Ihr Herren, was recht und billig ist, erweiset den Knechten, da ihr wisset, daß auch ihr einen Herrn im Himmel habet," und Ephes. 6, 9.: „Ihr Herren, lasset ab von Drohungen (gegen euere Knechte), denn ihr wisset, daß ihr Herr auch der eurige ist im Himmel und daß bei ihm kein Ansehen der Person gilt."

2. Die Dienstboten, die von ihrer Herrschaft als Mitglieder der Familie aufgenommen sind, sollen sich ihrerseits auch als wirkliche Mitglieder der Familie betrachten und sich als solche benehmen; insbesondere sollen sie ihrer Herrschaft Ehrfurcht und in allen erlaubten Dingen Gehorsam und Unterwürfigkeit erzeigen; das Beste derselben in Allem treu wahrnehmen, und nicht nur selbst ihnen nichts veruntreuen, sondern auch jeden Schaden von Seiten Anderer nach Kräften von ihnen abwenden; sie sollen ferner ihre vertragsmäßigen Arbeiten fleißig verrichten; eine gute Herrschaft um eines kleinen Vortheiles willen nicht verlassen und selbst in den vortheilhaftesten Dienst nicht eintreten, wenn ihnen derselbe eine nächste Gelegenheit zur Sünde darbietet; endlich sollen sie mit ihrem Loose zufrieden sein, bedenkend, daß sie, wenn sie mit Christus dienen, auch mit Christus einstens herrschen werden: alles Pflichten, welche die heilige Schrift an verschiedenen Orten einschärft[1]).

II. Der Staat.

§. 321.

Dogmatische Voraussetzungen.

1. Die menschliche Gesellschaft läßt sich betrachten entweder insofern sie die ganze Menschheit umfaßt als eine große, allgemeine Familie; oder insofern sie sich scheidet in Nationen oder Völker, zusammengesetzt aus verschiedenen besonderen Familien, welche, eine jede, ihre Rechte haben. Die Gesellschaft in diesem letzteren Sinne heißt die bürgerliche Gesellschaft, oder der Staat. Genauer kann man denselben definiren als die Gesellschaft von Menschen, welche zur Sicherung und zum Schutze ihrer zeitlichen Rechte und zur Beförderung ihrer zeitlichen Wohlfahrt unter denselben Gesetzen mit einander vereinigt sind.

2. Gott hat nicht gewollt, daß der Mensch isolirt und abgeschlossen von den übrigen Menschen leben sollte, sondern er hat ihn

---

1) Coloss. 3, 22.: „Ihr Knechte gehorchet in Allem den leiblichen Herren, nicht als Augendiener, um Menschen zu gefallen, sondern mit Aufrichtigkeit des Herzens aus Furcht Gottes. Was ihr thuet, das thuet von Herzen als wie dem Herrn und nicht den Menschen, deß eingedenk, daß ihr vom Herrn den Lohn des Erbtheiles empfangen werdet.“ Tit. 2, 9—10.: „Die Knechte ermahne, daß sie ihren Herren unterthänig, in Allem gefällig seien, nicht widersprechen, nichts entwenden, sondern in Allem sich vollkommen treu erweisen, damit sie der Lehre Gottes unsers Heilandes zur Zierde seien in Allem.“ Vergl. Ephes. 6, 5—8. 1 Petr. 2, 18 u. a.

als ein geselliges Wesen (animal sociale, wie der heil. Thomas sagt) für die menschliche Gesellschaft bestimmt und an diese ihn durch vielfache und fortwährende Bande festgeknüpft. Und zugleich hat er ihm unvertilgbar eingeschaffen die Idee des Rechtes und der Gerechtigkeit, als deren Repräsentant sich eben der Staat selbst darzustellen hat. Hieraus folgt, daß die bürgerliche Gesellschaft oder der Staat eine Anordnung Gottes ist, und daß Jeder verpflichtet sei, sich dieser Anordnung zu unterwerfen oder w. d. i. in irgend einen staatlichen Verband einzutreten.

3. Keine menschliche Gesellschaft und mithin auch kein Staat kann bestehen ohne eine Regierung, und hat daher Gott die menschliche Gesellschaft oder den Staat gewollt, so hat er auch eo ipso eine Regierung dieser Gesellschaft gewollt; m. a. W. die Regierung eines Staates ist ebenfalls göttlicher Anordnung, wie solches auch der Apostel ausdrücklich lehrt, wenn er sagt: „Es ist keine Gewalt als von Gott und jede Obrigkeit, welche besteht, ist von Gott angeordnet[1].“

4. Die Regierung ist weder bloß der Regierten wegen, noch sind die Regierten bloß der Regierung wegen da; sondern die Regierung ist da der Regierten und die Regierten sind da der Regierung wegen; beide Theile bedingen sich einander nothwendig und aus beiden und durch beide besteht eben der Staat als solcher.

Aus diesen vom Standpunkte des Christenthums aus allgemein zugestandenen Voraussetzungen lassen sich die einzelnen Pflichten sowohl der Regierenden als der Regierten folgerecht entwickeln.

§. 322.

1. Pflichten der Regenten.

a. Der Regent muß sich selbst anschauen als Gottes Stellvertreter, dazu bestimmt, an Gottes Statt die Gerechtigkeit auf Erden zu schützen und aufrecht zu erhalten. Da aber Gott der wahre Vater des Menschengeschlechtes ist, so folgt, daß der Regent als Stellvertreter Gottes der Vater seiner Unterthanen sein müsse; väterliche Güte und Liebe soll der Grundzug seines Charakters und das Motiv aller seiner Regentenhandlungen sein. Ueberzeugt, daß er nicht für sich, sondern für seine Unterthanen da sei, soll sein ganzes Streben dahin zielen, für die Bedürfnisse seiner Unterthanen väterlich Sorge zu tragen und in jeder Beziehung ihr wahres Glück zu befördern. Die heilige Schrift verwirft durchaus diejenigen Fürsten,

1) Röm. 13, 1.

die nur an sich denken[1]) und die da voll Eigennutzes also sprechen: „Ich allein bin, und es ist keiner als ich auf der Erde[2])."

Und diese väterliche Liebe und Güte, die den Fürsten auszeichnen soll, darf selbst durch erfahrenen Undank nicht alterirt werden. Es gab keinen besseren Volksführer, als Moses, und es gab kein undankbareres Volk, als das jüdische. Aber die Undankbarkeit dieses Volkes vermochte nicht seine Güte und Liebe zu demselben zu ermüden. Ebenso hörte auch David trotz des allgemeinen Abfalles seines Volkes zu Absalon nicht auf, sich nach wie vor gänzlich diesem Volke zu widmen.

b. Der Regent hat seine Gewalt von Gott, und er darf sie daher nicht willkührlich, sondern nur so gebrauchen, wie er es vor Gott, dem er darüber Rechenschaft schuldet, glaubt dereinst verantworten zu können[3]).

„Achtet eueren Purpur," ruft der heil. Gregor von Nazianz den Königen zu, „erkennet in euerer Person die großen Geheimnisse Gottes; er regiert durch sich selbst die himmlischen Dinge, aber in die Regierung der irdischen Dinge hat er sich mit euch getheilt, seid also Götter euerer Unterthanen." Seid Götter euerer Unterthanen, das heißt, regiert sie, wie Gott sie regiert: regiert auf eine edle, uneigennützige, gütige, kurz auf eine göttliche Weise. Am allerwenigsten aber darf der Regent die Gewalt, die er von Gott hat, gegen Gott oder zum Nachtheile der Religion gebrauchen; vielmehr ist es eine seiner ersten Pflichten, ein Beschützer der Religion und Kirche zu sein.

§. 323.

2. Die Pflichten der Regierten.

Die wesentlichsten Pflichten der Regierten sind:

a. Patriotismus für Staat und Vaterland, weil das Vaterland unser zeitliches Glück und das Glück unserer Familien einschließt. Die heilige Schrift ist voll von Beispielen, die uns lehren, was wir dem Staate oder Vaterlande schuldig sind (die Propheten, die Machabäer u. dgl.); aber das erhabenste Beispiel ist Christus selbst. Er durchläuft Judäa wohlthuend und heilt Alle, die von bösen Geistern geplagt sind[4]); er erkennt sich zunächst gesandt für die verlorenen Schafe des Hauses Israel[5]); und wenn er an das

1) Ezech. 34, 2. 3. 4 ff.
2) Jes. 47, 10.
3) Vergl. die sehr schöne Stelle B. der Weish. 6, 2. 3 ff.
4) Apst. 10, 38.
5) Matth. 15, 24.

Unglück Jerusalems denkt, kann er sich der Thränen nicht enthalten [1]. Genau beobachtet er die Gesetze und löblichen Gewohnheiten seines Landes, selbst diejenigen, denen er sich nicht unterworfen glaubt. Er bezahlt die Steuern, obgleich er, wie er selbst sagt, dazu nicht verpflichtet ist [2]. Und so lehrt er auch, daß man dem Kaiser gebe, was des Kaisers ist [3]. Nie unternahm er etwas, was die öffentliche Ruhe und Ordnung hätte stören, was das Ansehen der Obrigkeit hätte untergraben können, und selbst der schwärzeste Undank war nicht im Stande, seine Liebe zu seinem Vaterlande auch nur im Geringsten zu schwächen. In seine Fußstapfen traten die Apostel und die Christen der ersten Jahrhunderte. Es gab keine besseren, nützlicheren, ruhigeren Unterthanen, als sie; und wenn man sie nicht zum Götzendienste zwingen wollte, dienten sie gern selbst in den Armeen. „Ihr sagt," schreibt Tertullian, „die Christen sind unnütze Unterthanen, und wir schiffen mit euch; wir tragen mit euch die Waffen, wir bebauen den Boden, wir treiben Handel [4]."

Es war den ersten Christen von der Kirche streng untersagt, Unruhe zu machen, die Götzenbilder umzustürzen, oder auf irgend eine andere Weise Gewalt anzuwenden; und wie sehr auch unterdrückt, sollten sie der Unterdrückung nur die Kraft ihres guten Rechtes und die Ruhe ihres Gewissens entgegensetzen. „Für dieselben Kaiser," sagt Tertullian, „brachten sie Gott täglich Gebete dar, von denen sie täglich verfolgt wurden und täglich opferten sie das unblutige Opfer für denselben Staat, welcher täglich das Blut ihrer Brüder opferte [5]."

b. Gehorsam gegen die legitime Regierungsgewalt, in welcher Form diese auch bestehen mag; denn alle legitimen Regierungen nimmt Gott in seinen Schutz, in welcher Form sie auch gegründet sein mögen, und wer sich gegen sie auflehnt, oder sie umzustürzen wagt, ist nicht nur ein Feind der menschlichen Gesellschaft, sondern auch ein Feind Gottes. Daß sich übrigens der Gehorsam nur auf das sittlich Erlaubte, von Gott nicht Verbotene erstrecken darf, versteht sich. Gebet Gott, was Gottes, und dem Kaiser, was des Kaisers ist.

---

1) Luc. 19, 41. 42.
2) Matth. 17, 24 ff.
3) Matth. 22, 21.
4) Apologetic. Nr. 42.
5) Ad Scapul. 2. 2. Vergl. auch Theoph. ad Autolyc. l. 1. 2. Just. Apol. 1. 17.

c. Eine besondere Liebe und Ehrfurcht ist der Christ seinem Fürsten oder dem Landesherrn schuldig, da dieser nach der Ausdrucksweise der heiligen Schrift der Diener und Stellvertreter Gottes ist[1]; und selbst wenn er seiner Pflicht nicht nachkommt, ist doch immer noch in ihm die Würde oder das Amt zu ehren[2]. Diese Achtung und Ehrfurcht gegen den Fürsten hat eine Art religiösen Charakters; der Dienst Gottes und die Ehrfurcht gegen den Fürsten sind zwei miteinander verwandte und eng verbundene Pflichten; der heil. Petrus selbst verbindet sie miteinander, wenn er sagt: Fürchtet Gott und ehret den König[3]; und Tertullian nennt diese Achtung gegen den Fürsten die Religion gegen die zweite Majestät. Diese zweite Majestät ist nämlich ein bloßer Ausfluß aus der ersten Majestät, der Majestät Gottes, welche einen Theil ihres Glanzes zum Wohle der menschlichen Gesellschaft auf die Könige der Erde übertragen hat, und es kehrt folglich die Ehrfurcht vor der Majestät der Könige wieder zurück auf die höchste göttliche Majestät, auf den unsterblichen König aller Zeiten, dem allein Ruhm, Ehre und Lob gebührt von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

1) Röm. 13, 5. Ephes. 6, 5. 6. Coloss. 3, 22 ff. 1 Petr. 2, 13. 14.
2) 1 Petr. 2, 18.
3) 1 Petr. 2, 17.



Anhang.

APPENDIX.

PROPOSITIONES ETHICAE CONDEMNATAE.

Propositiones damnatae anno 1311 *in Conc. Generali Viennensi sub Clemente Pontifice Maximo V.*

1. Homo in vita praesenti tantum et talem perfectionis gradum potest acquirere quod reddatur penitus impeccabilis et amplius in gratia proficere non valebit. Nam (ut dicitur) si quis potest semper proficere, potest aliquis Christo perfectior inveniri.

2. Jejunare non opportet hominem nec orare postquam gradum hujusmodi perfectionis fuerit assecutus, quia tunc sensualitas est ita spiritui et rationi subjecta, quod homo potest libere corpori concedere quidquid placet.

3. Illi qui sunt in praedicto gradu perfectionis et spiritu libertatis, non sunt humanae subjecti obedientiae nec ad aliqua praecepta Ecclesiae obligantur. Quia (ut afferunt) ubi Spiritus Domini, ibi libertas.

4. Se in actibus exercere virtutum est hominis imperfecti et perfecta anima licentiat a se virtutes.

5. Mulieris osculum (cum ad hoc natura non inclinet) est peccatum mortale; actus autem carnalis (cum ad hoc natura inclinet) peccatum non est, maxime cum tentatur exercens.

6. Exercere usuras non est *peccatum*.

Propp. damn. anno 1428 *in Conc. Constantiensi oecum. sub Joanne XXIV. tempore schismatis ante creationem Martini V. qui deinde hujus propositionis damnationem approbavit.*

1. Quilibet tyrannus potest et debet licite et meritorie occidi per quemcunque vasallum suum vel subditum, etiam per clanculares insidias et subtiles blanditias vel adulationes, non obstante quocunque praestito juramento, seu consecratione facta cum eo, non exspectata sententia vel mandato judicis cujuscumque.

Prop. damn. anno 1418 sub Joanne XXIV. ante creationem Martini V. in Conc. Constant. sess. 45 contra Joannem Wicleffum.

1. Contra scripturam sacram est, quod viri ecclesiastici habeant possessiones.

2. Domini temporales possunt ad arbitrium suum auferre bona temporalia ab Ecclesia, possessionatis habitualiter delinquentibus, idest ex habitu, non solum actu delinquentibus.

3. Si aliquis ingreditur religionem privatam qualemcunque; tam possessionatorum quam mendicantium redditur ineptior et inhabilior ad observationem mandatorum Dei.

4. Fratres tenentur per laborem manuum victum acquirere et non per mendicitatem.

5. Omnes sunt simoniaci, qui se obligant orare pro aliis eis in temporalibus subvenientibus.

6. Omnia de necessitate absoluta eveniunt.

7. Juramenta illicita sunt, quae fiunt ad corroborandos humanos contractus et commercia civilia.

Propp. Martini Lutheri a Leone X. damn. anno 1520.

1. Fomes peccati, etiamsi nullum adsit actuale peccatum, moratur exeuntem a corpore animam ab ingressu coeli.

2. In omni opere bono justus peccat.

3. Opus bonum optime factum est veniale peccatum.

4. Nemo est certus se non semper peccare mortaliter propter occultissimum superbiae vitium.

5. Liberum arbitrium post peccatum est res de solo titulo et dum facit, quod in se est, peccat mortaliter.

Propp. Michaelis Baji, olim a Pio V. et Gregorio XIII. ac deinde ab Urbano VIII. anno 1664 confixae in Bulla „In Eminenti.“

1. Non est vera legis obedientia, quae sit sine caritate.

2. Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum meretur poenam aeternam.

3. Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia.

4. Liberum arbitrium sine gratiae Dei adjutorio nonnisi ad peccandum valet.

5. Pelagianus est error, dicere quod liberum arbitrium valet ad ullum peccatum vitandum.

6. Non soli fures ii sunt et latrones, qui Christum viam et ostium veritatis et vitam negant, sed etiam quicunque aliunde, quam per ipsum, in viam justitiae (hoc est ad aliquam justitiam) conscendi posse docent.

7. Aut tentationi ulli sine gratiae ipsius adjutorio resistere hominem posse, sic ut in eam non inducatur, ut ab ea non superetur.

8. Caritas perfecta et sincera, quae est de corde puro et conscientia bona et fide non ficta, tam in catechumenis quam in poenitentibus potest esse sine remissione peccatorum.

9. Caritas illa, quae est plenitudo legis, non est semper conjuncta cum remissione peccatorum.

10. Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur ut auctor naturae, et gratuiti, quo Deus amatur ut beatificator, vana est commentitia et ad illudendum sacris litteris et plurimis veterum testimoniis excogitata.

11. Omne quod agit peccator vel servus peccati peccatum est.

12. Amor naturalis, qui ex viribus naturae exoritur ex sola philosophia, per elationem praesumptionis humanae cum injuria crucis Christi asseritur a nonnullis doctoribus.

13. Cum Pelagio sentit, qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex naturae solis viribus ortum ducit, agnoscit.

14. Omnis amor creaturae rationalis aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quae a Joanne prohibetur aut laudabilis illa caritas, qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa Deus amatur.

15. Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit.

16. In Omnibus suis actibus peccator servit dominanti cupiditati.

17. Is libertatis modus, qui est a necessitate sub libertatis nomine non reperitur in scripturis sed solum nomen libertatis a peccato.

18. Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium; nec definitionis quaestio est, sed causae et originis: utrum omne peccatum debeat esse voluntarium.

19. Unde peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla relatione ac respectu ad voluntatem, a qua originem habuit.

20. Prava desideria, quibus ratio non consentit, et quae homo invitus patitur, sunt prohibita praecepto: non concupisces.

21. Concupiscentia, sive lex membrorum et prava ejus desideria, quae inviti sentiunt homines sunt vera legis inobedientia.

22. In peccato duo sunt actus et reatus; transeunte autem actu, nihil manet, nisi reatus sive obligatio ad poenam.

23. Celebris illa doctorum distinctio divinae legis mandata bifariam impleri, altero modo quantum ad praeceptorum operum substantiam tantum, altero quantum ad certum quemdam modum, videlicet, secundum quem valeant operantem perducere ad regnum (hoc est ad modum meritorum) commentitia est et explodenda.

24. Illa quoque distinctio, qua opus dicitur bifariam bonum vel quia ex objecto et ex omnibus circumstantiis rectum est, et bonum (quod moraliter bonum appellare consueverunt) vel quia est meritorium regni aeterni, eo quod sit a vivo Christi membro per Spiritum caritatis, rejicienda est.

25. Sed et illa distinctio duplicis justitiae, alterius, quae fit per Spiritum caritatis inhabitantem; alterius, quae fit ex inspiratione quidem Spiritus Sancti cor ad poenitentiam excitantis, sed nondum cor inhabitantis et in eo caritatem diffundentis, qua divinae legis justificatio impleatur, similiter rejicitur.

26. Item et illa distinctio duplicis vivificationis, alterius qua vivificatur peccator, dum ei poenitentiae vitae novae propositum et inchoatio per Dei gratiam inspiratur; alterius, qua vivificatur, qui vere justificatur et palmes vivus in vite Christo efficitur, pariter commentitia est et Scripturis minime congruens.

27. Nonnisi Pelagiano errore admitti potest usus aliquis liberi arbitrii bonus sive non malus et gratiae Christi injuriam facit, qui ita sentit et docet.

28. Sola violentia repugnat libertati hominis naturali.

29. Homo peccat etiam damnabiliter in eo, quod necessario facit.

30. Infidelitas pure negativa in his, quibus est Christus non praedicatus, peccatum est.

31. Homo existens in peccato mortali sive in reatu aeternae damnationis, potest habere veram caritatem et caritas etiam perfecta potest consistere cum reatu aeternae damnationis.

32. Per contritionem, etiam cum caritate perfecta, et cum voto suscipiendi sacramentum conjunctam, non remittitur crimen extra casum necessitatis aut Martyrii sine actuali susceptione sacramenti.

33. Concupiscentia in renatis relapsis in peccatum mortale, in quibus jam dominatur, peccatum est, sicut et alii habitus pravi.

34. Quamdiu aliquid concupiscentiae carnalis in diligente est, non facit praeceptum: Diliges Dominum Deum tuum in toto corde tuo.

Propp. damn. ab Alexandro VII. (an. 1665 et 1666).

1. Modus evadendi obligationem denunciandae sollicitationis est, si sollicitatus confiteatur cum sollicitante, hic potest ipsum absolvere absque onere denunciandi.

2. Duplicatum stipendium potest Sacerdos pro eadem missa licite accipere, applicando petenti partem etiam specialissimam fructus ipsimet celebranti correspondentem idque post Decretum Urbani VIII.

3. Post decretum Urbani potest sacerdos, cui missae celebrandae tradantur, per alium satisfacere, collato illi minori stipendio, alia parte stipendii sibi retenta.

4. Non est contra justitiam pro pluribus sacrificiis stipendium accipere et sacrificium unum offerre. Neque est contra fidelitatem, etiamsi promittam, promissione etiam juramento firmata, danti stipendium, quod pro nullo alio offeram.

5. Peccata in confessione omissa, seu oblita ob instans periculum vitae aut ob aliam causam, non tenemur in sequenti confessione exprimere.

6. Qui facit confessionem voluntarie nullam, satisfacit praecepto Ecclesiae.

7. Licet interficere falsum accusatorem, falsos testes, ac etiam judicem, a quo iniqua certo imminet sententia, si alia via non potest innocens damnum evitare.

8. Non peccat maritus occidens propria auctoritate uxorem in adulterio deprehensam.

9. Restitutio a Pio V. imposita beneficiatis non recitantibus officium non debetur in conscientia ante sententiam declaratoriam judicis, eo quod sit poena.

10. Habens capellaniam collativam aut quodvis aliud beneficium ecclesiasticum, si studio litterarum vacet, satisfacit suae obligationi, si officium per alium recitet.

11. Non est contra justitiam beneficia ecclesiastica non conferre gratis, quia collator conferens illa beneficia ecclesiastica, pecunia interveniente, non exigit illam pro collatione beneficii, sed veluti pro emolumento temporali, quod tibi conferre non tenebatur.

12. Frangens jejunium Ecclesiae, ad quod tenetur, non peccat

mortaliter, nisi ex contemptu vel inobedientia hoc faciat, puta, quia non vult se subjicere praecepto.

13. Mollities, sodomia et bestialitas sunt peccata ejusdem speciei infimae ideoque sufficit dicere in confessione se procurasse pollutionem.

14. Qui habuit copulam cum soluta satisfacit confessionis praecepto, dicens: Commisi cum soluta grave peccatum contra castitatem, non explicando copulam.

15. Quando litigantes habent pro se opiniones aeque probabiles, potest judex pecuniam accipere pro ferenda sententia in favorem unius prae alio.

16. Si liber sit alicujus junioris et moderni, debet opinio censeri probabilis, dum non constet, rejectam esse a Sede apostolica tamquam improbabilem.

17. Populus non peccat, etiamsi absque ulla causa non recipiat legem a principe promulgatam.

18. In die jejunii, qui saepius modicum quid comedit, etsi notabilem quantitatem in fine comederit, non frangit jejunium.

19. Non est evidens, quod consuetudo non comedendi ova et lacticinia in quadragesima obliget.

20. Mandatum Tridentini factum sacerdoti sacrificanti ex necessitate cum peccato mortali confitendi quam primum est consilium non praeceptum.

21. Est probabilis opinio, quae dicit, esse tantum veniale osculum habitum ob delectationem carnalem et sensibilem, quae ex osculo oritur, secluso periculo consensus ulterioris et pollutionis.

22. Non est obligandus concubinarius ad ejiciendam concubinam, si haec nimis utilis esset ad oblectamentum concubinarii, dum deficiente illa nimis aegre ageret vitam et aliae epulae taedio magno concubinarium afficerent, et aliae famulae difficile invenirentur.

23. Licitum est mutuanti aliquid ultra sortem exigere, si se obligat ad non repetendam sortem usque ad certum tempus.

Propp. ab Innocente XI. damnat. anno 1679.

1. Non est illicitum in sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore sacramenti, relicta tutiore, nisi id vetet lex, conventio aut periculum gravis damni incurrendi. Hinc sententia probabili tantum utendum non est in collatione baptismi, Ordinis sacerdotalis et episcopalis.

2. Probabiliter existimo, judicem posse judicare juxta opinionem etiam minus probabilem.

3. Generatim dum probabilitate sive intrinseca sive extrinseca quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus semper prudenter agimus.

4. Ab infidelitate excusatur infidelis non credens ductus opinione minus probabili.

5. An peccat mortaliter, qui actum dilectionis Dei semel tantum in vita eliceret, condemnare non audemus.

6. Probabile est, ne singulis quidem rigorose quinquenniis per se obligare praeceptum caritatis erga Deum.

7. Tunc solum obligat, quando tenemur justificari et non habemus aliam viam, qua justificari possimus.

8. Comedere et bibere usque ad satietatem ob solam voluptatem non est peccatum, modo non obsit valetudini, quia licite potest appetitus naturalis suis actibus frui.

9. Opus conjugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus caret culpa ac defectu veniali.

10. Non tenemur proximum diligere actu interno et formali.

11. Praecepto proximum diligendi satisfacere possumus per solus actus externos.

12. Si cum debita moderatione facias, potes absque peccato mortali de vita alicujus tristari et de illius morte naturali gaudere, illam inefficaci affectu petere et desiderare, non quidem ex displicentia personae, sed ob aliquod temporale emolumentum.

13. Licitum est absoluto desiderio cupere mortem patris, non quidem ut malum patris, sed ut bonum cupientis, quia nimirum ei obventura est pinguis haereditas.

14. Licitum est filio gaudere de parricidio parentis a se in ebrietate perpetrato propter ingentes divitias inde ex haereditate consecutas.

15. Fides non censetur cadere sub praeceptum speciale et secundum se.

16. Satis est, actum fidei in vita semel elicere.

17. Si a potestate publica quis interrogetur fidem ingenue confiteri, ut Deo, et fidei gloriosum consulo; tacere ut peccaminosum per se non damno.

18. Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in se ipso sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium.

19. Hinc potest quis prudenter repudiare assensum, quem habebat supernaturalem.

20. Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat

cum notitia solum probabili revelationis; immo cum formidine, qua quis formidet, ne non sit locutus Deus.

21. Nonnisi fides unius Dei necessaria videtur necessitate medii, non autem explicita remuneratoris.

22. Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad justificationem sufficit.

23. Vocare Deum in testem mendacii levis non est tanta irreverentia, propter quam velit aut possit damnare hominem.

24. Cum causa licitum est jurare sine animo jurandi sive res sit levis, sive gravis.

25. Si quis vel solus, vel coram aliis sive interrogatus sive propria sponte, sive recreationis causa sive quocunque alio fine juret se non fecisse aliquid quod revera fecit, intelligendo intra se aliquid aliud, quod non fecit, vel aliam viam ab ea, in qua fecit, vel quodvis aliud additum verum, revera non mentitur nec est perjurus.

26. Causa justa utendi his amphibologiis est, quoties id necessarium aut utile est ad salutem corporis, honorem, res familiares tuendas vel ad quemlibet alium virtutis actum, ita ut veritatis occultatio censeatur tunc expediens et studiosa.

27. Qui mediante commendatione vel munere ad magistratum vel officium publicum promotus est, poterit cum restrictione mentali praestare juramentum, quod de mandato regis a similibus solet exigi, non habito respectu ad intentionem exigentis, quia non tenetur fateri crimen occultum.

28. Urgens metus gravis est causa justa sacramentorum administrationem simulandi.

29. Fas est viro honorato occidere invasorem, qui nititur calumniam inferre, si aliter haec ignominia vitari nequit; idem quoque dicendum, si quis impingat alapam vel fuste percutiat, et post impactam alapam vel ictum fustis fugiat.

30. Regulariter occidere possum furem pro conservatione unius aurei.

31. Non solum licitum est defendere defensione occisiva, quae actu possidemus, sed etiam ad quae jus inchoatum habemus; et quae nos possessuros speramus.

32. Licet procurare abortum ante animationem foetus, ne puella deprehensa gravida occidatur aut infametur.

33. Videtur probabile, omnem foetum, quamdiu in utero est, carere anima rationali et tunc primum incipere eandem habere cum paritur; ac consequenter dicendum erit, in nullo abortu homicidium committi.

34. Permissum est furari, non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi.

35. Famuli et famulae domesticae possunt occulte heris suis surripere ad compensandam operam suam, quam majorem judicant salario, quod recipiunt.

36. Non tenetur quis sub poena peccati mortalis restituere, quod ablatum est per pauca furta, quantumcunque sit magna summa totalis.

37. Qui alium movet aut inducit ad inferendum grave damnum tertio, non tenetur ad restitutionem istius damni illati.

38. Cum numerata pecunia pretiosior sit numeranda et nullus sit, qui non majoris faciat pecuniam praesentem quam futuram, potest creditor aliquid ultra sortem a mutuatario exigere et eo titulo ab usura excusari.

39. Usura non est, dum ultra sortem aliquid exigitur tamquam ex benevolentia et gratitudine debitum, sed solum si exigatur, tamquam ex justitia debitum.

40. Exinde non nisi veniale sit detrahentis auctoritatem magnam sibi noxiam falso crimine elidere.

41. Probabile est non peccare mortaliter, qui imponit falsum crimen alicui ut suam justitiam et honorem defendat. Et si hoc non sit probabile, vix ulla erit opinio probabilis in theologia.

42. Dare temporale pro spirituali non est simonia, quando temporale non datur tamquam pretium, sed dumtaxat tamquam motivum conferendi vel efficiendi spirituale vel etiam quando temporale sit solum gratuita compensatio pro spirituali aut e contra.

43. Et id quoque locum habet, etiamsi temporale sit principale motivum dandi spirituale, immo etiam si sit finis ipsius rei spiritualis, sic ut illud pluris aestimetur, quam res spiritualis.

44. Tam clarum videtur, fornicationem secundum se nullam involvere malitiam et solum esse malam, quia interdicta, ut contrarium omnino rationi dissonum videatur.

45. Mollities jure naturae prohibita non est. Unde si Deus eam non interdixisset, saepe esset bona et aliquando obligatoria sub mortali.

46. Copula cum conjugata consentiente marito non est adulterium; ideo sufficit in confessione dicere, se esse fornicatum.

47. Famulus, qui submissis humeris scienter adjuvat herum suum ascendere per fenestras ad stuprandam virginem et multoties eidem subservit deferendo scalam, aperiendo januam, aut quid simile cooperando, non peccat mortaliter, si id faciat metu

notabilis detrimenti, puta ne a Domino male tractetur, ne torvis oculis aspiciatur, ne domo expellatur.

48. Praeceptum servandi festa non obligat sub mortali, seposito scandalo et si absit contemptus.

49. Satisfacit praecepto Ecclesiae de audiendo sacro, qui duas ejus partes, immo quatuor simul a diversis celebrantibus audit.

50. Qui non potest recitare Matutinum et Laudes, potest autem reliquas horas, ad nihil tenetur, quia major pars trahit ad se minorem.

51. Praecepto communionis annuae satisfit per sacrilegam Domini manducationem.

52. Frequens confessio et communio, etiam in his, qui gentiliter vivunt, est nota praedestinationis.

53. Probabile est, sufficere attritionem naturalem modo honestam.

54. Non tenemur confessario interroganti fateri peccati alicujus consuetudinem.

55. Licet sacramentaliter absolvere dimidiate tantum confessum, ratione magni concursus poenitentium, qualis v. g. potest contingere in die magnae alicujus festivitatis aut indulgentiae.

56. Poenitenti habenti consuetudinem peccandi contra legem Dei, naturae, aut Ecclesiae, etsi emendationis spes nulla appareat, nec est neganda nec differenda absolutio, dum modo ore proferat se dolere et proponere emendationem.

57. Proxima occasio peccandi non est fugienda, quando causa aliqua utilis aut honesta non fugiendi occurrit.

58. Licitum est quaerere directe occasionem proximam peccandi pro bono spirituali, vel temporali nostro vel proximi.

59. Potest aliquando absolvi, qui in proxima occasione peccandi versatur, quam potest et non vult omittere, quinimmo directe et ex proposito quaerit, aut ei se ingerit.

60. Absolutionis capax est homo, quantumvis laboret ignorantia mysteriorum fidei et etiamsi per negligentiam, etiam culpabilem, nesciat mysterium sanctissimae trinitatis et incarnationis D. n. J. Ch.

61. Sufficit illa mysteria semel credidisse.

Propp. de Confessione diversis temporibus damn.

1. Scientia ex confessione acquisita uti licet, modo fiat sine directa aut indirecta revelatione et gravamine poenitentis, nisi

aliud multo majus ex non usu sequatur, in cujus comparatione prius merito contemnatur.

2. Licet per litteras seu internuntium confessario absenti peccata sacramentaliter confiteri et ab eodem absenti absolutionem obtinere.

Propp. Michaelis de Molinos ab Innocente XI. damn.

1. Oportet hominem suas potentias annihilare. Et haec est via interna.

2. Velle operari active, est Deum offendere qui vult esse ipse solus agens et ideo opus est se ipsum in Deo totum et totaliter derelinquere et postea permanere velut corpus exanime.

3. Vota de aliquo faciendo sunt perfectionis impeditiva.

4. Nihil operando anima se annihilat et ad ipsum principium redit et ad suam originem, quae est essentia Dei in qua transformata remanet, ac divinizata et Deus tunc in se ipso remanet; quia tunc non sunt amplius duae res unitae sed una tantum; et hac ratione Deus vivit et regnat in nobis et anima se ipsam annihilat in esse operativo.

5. Via interna est illa, qua non cognoscitur nec lumen nec amor nec resignatio et non oportet Deum cognoscere et hoc modo recte proceditur.

6. Non debet anima cogitare de praemio nec de punitione nec de paradiso nec de inferno nec de morte nec de aeternitate.

7. Non debet velle scire, an gradiatur cum voluntate Dei an cum eadem voluntate resignata maneat nec ne; nec opus est ut velit cognoscere suum statum nec proprium nihil sed debet ut corpus exanime manare.

8. Non debet anima reminisci nec sui nec Dei nec cujuscunque rei et in via interna omnis reflexio est nociva, etiam reflexio ad suas humanas actiones et ad proprios defectus.

9. Si proprii defectus alios scandalizent, non est necessarium reflectere, dummodo non adsit voluntas scandalizandi et ad proprios defectus non posse reflectere, gratia Dei est.

10. Ad dubia, quae occurrunt, an recte procedatur nec ne non opus est reflectere.

11. Qui suum liberum arbitrium Deo donavit, de nulla re debet curam habere, nec de Inferno nec de paradiso nec debet desiderium habere propriae perfectionis nec virtutum, nec propriae sanctitatis nec propriae salutis cujus spem expurgare debet.

12. Resignato Deo libero arbitrio, eidem Deo relinquenda est

cogitatio et cura de omni re nostra; et relinquere ut faciat in nobis sine nobis suam divinam voluntatem.

13. Qui divinae voluntati resignatus est, non convenit, ut a Deo rem aliquam petat, quia petere est imperfectio cum sit actus propriae voluntatis et electionis; et est velle, quod divina voluntas nostrae conformetur et non quod nostra divinae. Et illud Evangelii, petite et accipietis non est dictum a Christo pro animabus internis, quae nolunt habere voluntatem. Immo hujusmodi animae eo perveniunt ut non possint a Deo rem aliquam petere.

14. Sicut non debent a Deo rem aliquam petere, ita nec illi ob rem aliquam gratias agere debent, quia utrumque est actus propriae voluntatis.

15. Non convenit indulgentias quaerere pro poena propriis peccatis debita; quia melius est divinae justitiae satisfacere, quam divinam misericordiam quaerere; quoniam illud ex puro Dei amore procedit et istud ab amore nostri interessato, nec est res Deo grata, nec meritoria, quia est velle crucem fugere.

16. Tradito Deo libero arbitrio, et eidem relicta cura et cogitatione animae nostrae, non est amplius habenda ratio tentationum; nec eis alia resistentia fieri debet, nisi negativa, nulla adhibita industria, et natura commovetur, opportet sinere ut commoveatur quia est natura.

17. Qui in oratione utitur imaginibus, figuris, speciebus et propriis conceptionibus, non adorat Deum in spiritu et veritate.

18. Qui amat Deum eo modo, quo ratio argumentatur aut intellectus comprehendit, non amat verum Deum.

19. Asserere, quod in oratione opus est sibi per discursum auxilium ferre et per cogitationes, per quas Deus animam non alloquitur, ignorantia est. Deus nunquam loquitur, cujus locutio est operatio; et semper in anima operatur, quando haec suis discursibus, cogitationibus et operationibus eum non impedit.

20. In oratione opus est manere in fide obscura et universali, cum quiete et oblivione cujusque cogitationis particularis ac distinctae attributorum Dei ac Trinitatis et sic in Dei praesentia manere ad illum adorandum et amandum eique inserviendum, sed absque productione actuum, quia in his Deus sibi non complacet.

21. Cognitio haec per fidem non est actus a creatura productus sed est cognitio a Deo creaturae tradita, quam creatura se habere non cognoscit, sed postea cognoscit illam se habuisse et idem dicitur de amore.

22. Qualescunque cogitationes in oratione occurrant, etiam impurae, etiam contra Deum, Sanctos, fidem et sacramenta, si voluntarie non nutriantur nec voluntarie expellantur, sed cum indifferentia et resignatione tolerentur, non impediunt orationem fidei: immo eam perfectiorem efficiunt, quia anima tunc magis divinae voluntati resignata remanet.

23. Etiamsi superveniat somnus et dormiatur nihilominus sit oratio et contemplatio actualis, quia oratio et resignatio idem sunt et dum resignatio perdurat, perdurat et oratio.

24. Taedium rerum spiritualium bonum est; siquidem per illud purgatur amor proprius.

25. Dum anima interna fastidit discursus de Deo et virtutes et frigida remanet, nullum in se ipsa sentiens fervorem bonum signum est.

26. Totum sensibile, quod experimur in vita spirituali est abominabile, spurcum et immundum.

27. Non convenit animabus hujus vitae internae, quod faciant operationes etiam virtuosas ex propria electione et activitate, alias non essent mortuae nec debent elicere actus amoris erga B. Virginem, Sanctos aut humanitatem Christi, quia, cum ista objecta sensibilia sint, talis est amor erga illa.

28. Nulla creatura nec B. Virgo nec sancti sedere debent in nostro corde, quia solus Deus vult illud occupare et possidere.

29. In occasione tentationum etiam furiosarum, non debet anima elicere actus explicitos virtutum oppositarum sed debet supradicto amore et resignatio permanere.

30. Crux voluntaria mortificationum pondus grave est et infructuosum ideoque dimittenda.

31. Deus permittit et vult ad nos humiliandos et ad veram transformationem perducendos quod in aliquibus animabus perfectis, etiam non arreptitiis, Daemon violentiam inserat, earum corporibus easque actus carnales committere faciat etiam in vigilia et sine mentis offuscatione, movendo physice illorum manus et alia membra contra eorum voluntatem. Et idem dicitur quoad alios actus per se peccaminosos, in quo casu non sunt peccata, quia in iis non est consensus.

32. Potest dari casus, quod hujusmodi violentiae ad actus carnales contingant eodem tempore ex parte duarum personarum, scilicet maris et feminae et ex parte utriusque sequatur actus.

33. Duae leges et duae cupiditates animae una et amoris proprii altera tamdiu perdurant, quamdiu perdurat amor proprius, unde quando hic purgatus est et mortuus, ut fit per vim internam, non adsunt amplius illae duae leges, et duae cupiditates nec ulterius lapsus aliquis incurritur nec aliquid sentitur amplius nequidem veniale peccatum.

34. Per contemplationem acquisitam pervenitur ad statum non faciendi amplius peccata nec mortalia venialia.

35. Ad ejusmodi statum pervenitur non reflectendo amplius ad proprias operationes, quia defectus ex reflexione oriuntur.

36. Via interna sejuncta est a confessione, a confessariis et a casibus conscientiae, a theologia et philosophia.

37. Anima cum ad mortem mysticam pervenit, non potest amplius aliud velle quam quod Deus vult, quia non habet amplius voluntatem et Deus illi eam abstulit.

38. Risu digna est nova quaedam doctrina in ecclesia Dei, quod anima quoad internum gubernari debeat ab Episcopo, quod si Episcopus non sit capax anima ipsum cum suo directore adeat. Novam dico doctrinam quia nec sacra Scriptura nec Concilia nec Canones nec Bullae nec Sancti nec auctores eam unquam tradiderunt nec tradere possunt, quia Ecclesia non judicat de occultis et anima jus habet eligendi quemcunque sibi bene visum.

Propp. ab Alexandro VIII. damn. anno 1690.

1. In statu naturae lapsae ad peccatum formale et demeritum sufficit illa libertas, qua voluntarium ac liberum fuit in causa sua, peccato originali et libertate Adami peccantis.

2. Tametsi detur ignorantia invincibilis juris naturae haec in statu naturae lapsae operantem ex ipsa non excusat a peccato formali.

3. Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam.

4. Omnis humana actio deliberata est Dei dilectio, vel mundi; si Dei, caritas Patris est, si mundi, concupiscentia carnis, hoc est, mala est.

5. Revera peccat, qui odio habet peccatum mere ob ejus turpitudinem et disconvenientiam cum natura rationali sine ullo ad Deum offensum respectu.

6. Intentio qua quis detestatur malum et prosequitur bonum mere ut coelestem obtineat gloriam, non est recta nec Deo placens.

7. Omne, quod non est ex fide christiana supernaturali quae per dilectionem operatur, peccatum est.

8. Quando in magnis peccatoribus deficit omnia amor deficit etiam fides et etiamsi videantur credere non est fides divina sed humana.

9. Quisquis etiam aeternae mercedis intuitu Deo famulatur caritate si caruerit, vitio non caret, quoties intuitu licet beatitudinis operatur.

10. Timor gehennae non est supernaturalis.

11. Attritio, quae gehennae et poenarum metu concipitur, sine dilectione benevolentiae Dei propter se, non est bonus motus ab supernaturalis.

12. Ordinem praemittendi satisfactionem absolutioni induxit non politia aut institutio Ecclesiae sed ipsa Christi lex et praescriptio natura rei ad ipsum quodammodo dictante.

13. Sacrilegi sunt judicandi qui jus ad communionem percipiendam praetendunt antequam condignam de delictis suis poenitentiam egerint.

14. Similiter arcendi sunt a sacra communione, quibus nondum inest amor Dei purissimus et omnis mixtionis expers.

15. Bonitas objectiva consistit in convenientia objecti cum natura rationali; formalis vero in conformitate actuum cum regula morum. Ad hoc sufficit ut actus moralis tendat in suum finem ultimum interpretative, hunc homo non tenetur amare neque in principio neque in decursu vitae suae moralis.

16. Peccatum philosophicum, seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi; theologicum vero et mortale est transgressio libera divinae legis, philosophicum quantumvis grave in illo qui Deum vel ignorat, vel de Deo actu non cogitat est grave peccatum sed non offensa Dei neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei neque aeterna poena dignum.

Propp. ab Innocente XII. damn.

1. Datur habitualis status amoris Dei, qui est caritas pura et sine ulla mixtione motivi proprii interesse. Neque timor poenarum neque desiderium remunerationum, habent amplius in eo partem. Non amatur amplius Deus propter meritum, neque propter perfectionem neque propter felicitatem in eo amando.

2. In statu vitae contemplativae seu unitivae omittitur omne motivum interessatum timoris et spei.

3. In statu sanctae indifferentiae anima non habet amplius desideria voluntaria, deliberata propter suum interesse; exceptis iis occasionibus, in quibus toti suae gratiae fideliter non cooperatur.

4. In eodem statu sanctae indifferentiae nihil nobis, omnia Deo volumus. Nihil volumus, ut simus perfecti et beati propter interesse proprium, sed omnem perfectionem ac beatitudinem volumus, in quantum Deo placet efficere, ut velimus res istas impressione suae gratiae.

5. In hoc sanctae indifferentiae statu nolumus amplius salutem, ut salutem propriam, ut liberationem aeternam, ut mercedem nostrorum meritorum, ut nostrum interesse omnium maximum, sed eam volumus voluntate plena, ut gloriam et beneplacitum Dei, ut rem, quam ipse vult quam nos vult velle propter ipsum.

6. Omnia sacrificia, quae fieri solent ab animabus quam maxime disinteressatis circa aeternam beatitudinem sunt conditionalia. Sed hoc sacrificium non potest esse absolutum in statu ordinario. In uno extremarum probationum casu hoc sacrificium fit aliquo modo absolutum.

Propp. Quesnelii a Clemente XI. damn.

1. Peccator non est liber nisi ad malum sine gratia liberatoris.

2. Voluntas, quam gratia non praevenit, nihil habet luminis nisi ad aberrandum; est capax omnis mali et incapax ad omne bonum.

3. Sine gratia amare nihil possumus, nisi ad nostram condemnationem.

4. Non sunt nisi duo amores, unde volitiones et actiones omnes nostrae nascuntur; amor Dei, qui omnia agit propter Deum, quemque Deus remuneratur; et amor, quo nos ipsos ac mundum diligimus, qui quod ad Deum referendum est, non refert et propter hoc ipsum sit malus.

5. Amore Dei in corde peccatorum non amplius regnante necesse est, ut in eo carnalis regnet cupiditas omnesque actiones ejus corrumpat.

6. Cupiditas aut caritas usum sensuum bonum vel malum faciunt.

7. Obedientia legis profluere debet ex fonte et hic fons est caritas. Quando Dei amor est illius principium interius et Dei gloria ejus finis, tunc parum est, quod apparet exterius; alioquin non est nisi hypocrisis aut falsa justitia.

8. Ut nullum peccatum est sine amore nostri, ita nullum est opus bonum sine amore Dei.

9. Sola caritas christiano modo facit actiones christianas per relationem ad Deum et Jesum Christum.

10. Nec Deus est nec religio, ubi non est caritas.

11. Oratio impiorum est novum peccatum et quod Deus illis concedit est novum in eos judicium.

12. Si solus supplicii timor animat poenitentiam, quo haec est magis violentia, eo magis ducit ad desperationem.

13. Qui a malo non abstinet, nisi timore poenae, ille committit in corde suo et jam est reus coram Deo.

Propp. a Benedicto XIV. damn.

1. Vir militaris, qui nisi offerat vel acceptet duellum tanquam formidolosus, timidus, abjectus et ad officia militaria ineptus haberetur, indeque officio, quo se suosque militaria privaretur; vel promotionis, alias sibi debitae ac promeritae, spe perpetuo carere deberet, culpa et poena vacaret, sive offerat sive acceptet duellum.

2. Excusari possunt etiam honoris tuendi, vel humanae vilipensionis vitandae gratia, duellum acceptantes, vel ad illud provocantes, quando certo sciunt pugnam non esse secuturam, utpote ab aliis impediendam.

3. Non incurrit in Ecclesiasticas poenas ab Ecclesia contra duellantes latas, dux vel officialis militiae, acceptans duellum ex gravi metu amissionis famae et officii.

4. Licitum est, in statu hominis naturali, acceptare et offerre duellum, ad servandas cum honore fortunas, quando alio remedio earum jactura propulsari nequit.

5. Afferta licentia pro statu naturali applicari etiam potest statui civitatis male ordinatae, in qua nimirum vel negligentia vel malitia magistratus justitia aperte denegatur.